الرشد السياسي وأسسه المعيارية

من الحكم الراشد إلى الحوكمة الرشيدة
بحث في جدلية القيم والمؤسسات والسياسات

د. لؤي صافي



الرشد السياسي وأسسه المعيارية


صفحة فارغة

الفهرسة أثناء النشر - إعداد الشبكة العربية للأبحاث والنشر

صافي، لؤي

الرشد السياسي وأسسه المعيارية: من الحكم الراشد إلى الحوكمة الرشيدة، بحث في جدلية القيم والمؤسسات والسياسات/لؤي صافي.

٢٢٤ص.

ببليوغرافية: ص ٢٢١ ـ ٢٢٣.

ISBN 978-614-431-109-7

١. البلدان العربية ـ الأحوال السياسية. ٢. المجتمع العربي. ٣. المجتمع الإسلامي. أ. العنوان.

320

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٥

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بيروت ـ المكتب الرئيسي: رأس بيروت ـ المنارة ـ شارع نجيب العرداتي
هاتف: ٠٠٩٦١١٧٣٩٨٧٧ محمول: ٠٠٩٦١٧١٢٤٧٩٤٧
E-mail: info@arabiyanetwork.com
القاهرة ـ مكتبة: وسط البلد ـ ٢٢ شارع عبد الخالق ثروت
هاتف: ٠٠٢٠٢٢٣٩٥٠٨٣٥ محمول: ٠٠٢٠١١٥٠٢٩٦٤٩٢
E-mail: info@arab-network.org
الدار البيضاء ـ مكتبة: ٢٨ زنقة روما، تقاطع شارع مولاي إدريس الأول
هاتف: ٠٠٢١٢٥٢٢٨٠٦٨٨٧ محمول: ٠٠٢١٢٦٦٤٣٢٣٠٤٠
E-mail: info-ma@arab-network.org

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿سَأَصْرِفُ عَنْ ءَايَٰتِيَ ٱلَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي ٱلْأَرْضِ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَإِن يَرَوْا۟ كُلَّ ءَايَةٍ لَّا يُؤْمِنُوا۟ بِهَا وَإِن يَرَوْا۟ سَبِيلَ ٱلرُّشْدِ لَا يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا وَإِن يَرَوْا۟ سَبِيلَ ٱلْغَيِّ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا وَكَانُوا۟ عَنْهَا غَٰفِلِينَ﴾

[الأعراف: ١٤٦]



إهـــــــداء

إلى حملة رسالات النور التي ترمي إلى إضاءة الدرب، وإظهار العدل والحق، ودحض الظلم والغي..

وإلى الهداة الذين يحملون شعلة الهداية فيضيئون بهديهم سبل الرشد ويقدمون بأقوالهم وأفعالهم نماذج من الرفعة والرشاد..

وإلى كل من يمهد بفكره وعمله إلى قيام مجتمع يتمثل الرشد السياسي في علاقاته ومؤسساته، ويسعى لحفظ كرامة الإنسان وتحقيق فعاليته..

أهدي هذه المساهمة المتواضعة.



المحتويات

مقدمة
مدخل إلى الرشد السياسي

الصراع داخل المجتمع المسلم حول مصدر الشرعية السياسية وطبيعة النظام السياسي الأفضل مستمر منذ بدايات القرن الثامن عشر الميلادي، مذ أن بدأ السلاطين العثمانيون جهود تحديث مؤسسات الحكم وأدواته، بدءاً بالمؤسسة العسكرية. ويتمثل قطبا الصراع في طرفين يختلفان بأطروحاتيهما السياسيتين ولكنهما يتشابهان في منهجية التعاطي مع مسألة الشرعية السياسية في اعتمادهما الكامل على نموذج سياسي تم تطويره ضمن ظروف تاريخية مختلفة.

فمن جهة نجد دعاة العلمانية العربية الذين يصرّون على التبني الكامل للمذاهب السياسية التي تولدت خلال القرون القليلة الماضية في المجتمعات الغربية، وبالتحديد النموذجان الرأسمالي والاشتراكي. وفي المقابل نجد عدداً من الحركات الإسلامية تتبنّى نموذج الخلافة التاريخي والذي تحددت معالمه في رحم الدولة السلطانية ووفق الأحكام المرافقة لها والمعروفة بالأحكام السلطانية. الفريق الأول يدّعي أن العلمانية التي تعتمد النظر العقلي لا تتحقق إلا من خلال تبني النماذج التي طوّرها الغرب في نهضته الحديثة من دون زيادة أو نقصان، ويصر على أن الاحتكام إلى المرجعيات الدينية والبناء عليها استخفاف بالعقل وامتهان له وارتهان إلى الماضي، أما الفريق الآخر، والذي نما نتيجة المفارقات الكبيرة بين الدعاوى النظرية للنخب العلمانية وممارساتها العملية في سياق دولة ما بعد الاستعمار، فإنه يرفض العقلانية الحديثة ويصر على اعتماد نماذج تاريخية نشأت وتطورت في المجتمعات الإسلامية التاريخية، وبالتحديد منظومة الأحكام السلطانية، التي

طورها المتكلّمون الأشاعرة، وأخذت شكلها المتكامل في كتاب الماوردي، **الأحكام السلطانية**.

المواجهة العلمانية الإسلامية في العالم العربي حول محددات النظام السياسي الأمثل للمجتمعات العربية الحديثة، على الرغم من طبيعته الفكرية النظرية، لا ينحو منحى فكرياً قائماً على البحث والمقارنة والنقاش العلمي، بل يأخذ شكل صراع مذهبي سياسي، يسعى كل طرف فيه إلى إلغاء الطرف الآخر والحكم عليه من خلال أحكام نمطية مسبقة، بل والتشكيك بأهليته الفكرية والوطنية والأخلاقية. وبسبب الطبيعة العقدية المذهبية للصراع، فإنه كثيراً ما يتحول إلى صراع دموي، أدواته الاعتقال والحبس والقتل والتهجير، ولعلنا نجد بدايات المذهبية السياسية والصراع العقدي في المواجهة بين المتمسكين بالبنى والممارسات التراثية في المجتمع العثماني والداعين إلى إدخال إصلاحات سياسية وإدارية مقتبسة من المجتمع الغربي الحديث، والذي كان أول ضحاياها السلطان العثماني سليم الثالث الذي دخل في صراع مع قادة الجيش الإنكشاري، ومقام شيخ الإسلام في مطلع القرن الثامن عشر الميلادي في سياق جهوده لتحديث الجيش العثماني، الأمر الذي انتهى بعزله ومقتله.

تبتعد الدراسة الحالية عن المواقف العقدية من مسألة الشرعية والمرجعية السياسية للدولة، وتسعى إلى الدخول في نقاش تفصيلي يتناول جذور المفاهيم، ويتجاوز الثنائيات المتنافرة، بحثاً عن الأسس القيمية والمعيارية التي تؤطر للمفاهيم السياسية في إطاريها التراثي والحداثي على حدّ سواء، فالحداثة لا يمكن أن ترفض وفق موقف قبلي عقدي يقوم على أساس أنها نتاج الآخر وبالتالي فهي تتعارض مع القيم الدينية والثقافية للمجتمعات الإسلامية، ذلك أن تناقض الذات والآخر ليس تناقضاً وجودياً أو دينياً في دائرة النظر الإسلامي الذي يرى في رسالته امتداداً للرسالات السماوية السابقة وحامياً لها. التناقض بين الذات والآخر في الرؤية الإسلامية تقوم على تناقض في القيم والمعايير الكلية، وفي غياب هذا التناقض فإن إنجازات الآخر هي في جوهرها إنجازات إنسانية يجب تبنيها والبناء عليها وتطويرها إلى مستوى أعلى من الأداء والممارسة، لا رفضها والتنكر لها. هذا التواصل والتكامل بين التنوع الديني والحضاري الذي يشترك في القيم

الإنسانية واضح في مواقف صاحب الرسالة، كموقفه من النجاشي ومملكته التي اعتمدت العدل أساساً للتعاطي مع الناس، أو موقف الخليفة الراشدي الثاني عمر بن الخطاب من منهجيات إدارة الجيش، وعدم تردده في اعتماد نظام الدواوين الإدارية الذي طوّره الفرس لتنظيم الجيش الإسلامي في عهده، على الرغم من الخلاف السياسي والصراع العسكري بين دولة الخلافة الراشدة والملوك الساسانيين.

أولاً: المجال الدلالي للرشد السياسي

إصرار كثيرين على العودة إلى المنهل الإسلامي لتحديد معالم النظام السياسي، بعد خيبات الأمل المتكررة في المنظومات السياسية التي قامت في بلاد العرب والمسلمين لتحاكي الأنظمة الليبرالية والاشتراكية والرأسمالية والقومية، يرتبط في وجدان المسلم بنموذج الخلافة الذي رافق عصور الارتقاء الحضاري، ويتعلق بشكل خاص بالخلافة الراشدة التي ضربت مثلاً في انتماء القيادة السياسية إلى جسد الأمة وخضوعها إلى حزمة من القيم المعيارية التي أخضعت تلك القيادة إلى المساءلة والشورى والمسؤولية الاجتماعية.

المشكلة في الدعوات إلى إحياء نموذج الخلافة هي أنها لا تعي أن النماذج التي تسعى إلى إعادة إنتاجها نماذج تاريخية، أسهمت في ربط قيم الرسالة ومفاهيمها بمجتمع سياسي تاريخي له خصوصياته التاريخية، وأن نجاح تلك النماذج في سياقها التاريخي لا يعني قدرتها على تنظيم الحياة السياسية في المجتمعات الإسلامية المعاصرة. هذا الكتاب يسعى إلى إلقاء الضوء على العلاقة بين المعياري والاجتماعي، وإعادة قراءة النماذج التاريخية لتمييز الكلي المجرد عن الزمان والمكان من خصوصياته التاريخية، وبالتالي السعي إلى النظر في الاحتمالات السياسية الممكنة لتوظيف القيم الكلية لتطوير رشد سياسي معاصر، يحاكي في غاياته تلك الغايات التي رفعت المجتمع السياسي الإسلامي التاريخي، ولكنه يعمل على تنزيل تلك القيم في سياق اجتماعي معاصر.

الرشد في اللغة نقيض الغي والضلال، وهو وصف لقول أو فعل يحقق كرامة الإنسان وعزته وفاعليته، والرشد رديف العقل، فالراشد هو العاقل،

ومنه سن الرشد أو مرحلة النمو التي يتحوّل فيها الطفل إلى إنسان بالغ مسؤول عن أفعاله وتصرّفاته، والرشد مصدرٌ أصله جذر ثلاثي الحروف «رَشَدَ»، ومنه تشتق أسماء وأفعال تحمل معانيَ متقاربة: رشد، يرشد، رشداً ورشاداً، راشداً ورشيداً، والرشد والرشاد مصدران، والراشد اسم الفاعل، والرشيد اسم المفعول، وكلها تحمل معاني رجحان العقل والاهتداء إلى الصواب في الحكم.

كلمة رشد تحمل معنى آخر إضافة إلى صواب الرأي، فهي تشير إلى من بلغ النضح النفسي إضافة إلى النضح العقلي، فهي تدل على قدرة الإنسان على ضبط عواطفه ومنعها من الجنوح، وهي بالتالي تشير إلى بعد قيمي وجداني يجعل المرء ينضبط بضوابط أخلاقية إضافة إلى قدرته على النظر العقلي، وبهذا المعنى استخدمها النبي لوط (ﷺ) في خطابه إلى قومه الذين أتوه يريدون ممارسة الفاحشة مع ضيوفه، متسائلاً: ﴿أَلَيْسَ مِنكُمْ رَجُلٌ رَّشِيدٌ﴾ [هود: ٧٨].

ثانياً: الرشد السياسي والمرجعية المعيارية

الرشد السياسي الذي نسعى إلى تحديد معالمه يتمثل بجملة من المبادئ الكلية والمعايير السياسية التي تجعل الحياة الجمعية في المجتمع السياسي حياة منتجة مثمرة، تسمح للأفراد بتطوير حياتهم وتحقيق الإمكانيات النفسية والفكرية والإبداعية والتعاونية الكامنة فيهم في أجواء من الحرية الضرورية لتطوير هذه القدرات الكامنة. هذه القيم هي في جوهرها الغايات الأساسية التي سعت الرسالات السماوية إلى تأكيدها وترسيخها في الحياة الاجتماعية، والتي تشكل المساهمة الحقيقية في تقديم الأساسيْن الأخلاقي والروحي الضروريْين لارتقاء المجتمعات الإنسانية، وتحفيز الإنسان على تحقيق الغاية الأساسية من خلقه، والمتمثلة في تطوير الحياة الاجتماعية والطبيعية في حركة تاريخية مضطردة ومتسمرة منذ نشأت أول أشكال الحياة الإنسانية على ظهر الكوكب الفريد في الكون، كوكب الأرض.

ومن هنا، فإن هذه الدراسة تسعى إلى الابتعاد قليلاً عن النموذج الذي عمل عليه المهتمون بدراسة النظام السياسي الإسلامي، وهو النموذج البنيوي الإجرائي الذي يسعى إلى تحديد النظام المعياري الإسلامي من خلال البنى السياسية والإجراءات الإدارية. فكتاب الرشد السياسي وأسسه المعيارية

يعتمد مقاربة مغايرة تسعى إلى تحديد القيم والمبادئ العامة التي تميّز السياسة الراشدة بوصفها مطلباً أخلاقياً عملت الرسالات الإسلامية على ترسيخه بتأكيد القيم التي تتناسب مع الحياة السياسية، ومع رسالة الإنسان الخاصة وغايته الوجودية.

تنطلق الدراسة الحالية من مفهوم الحكم الراشد وتبحث في مجالاته الدلالية، لا بوصفه آلية وبنية سياسية، بل باعتباره قراراً يتعلق بالحياة العامة، ويهتدي بجملة من القيم المعيارية الموجِّهة للقرار والفعل الناجم عنه. وبعد رسم حدود **الحكم الراشد** كما تجلّى سياسياً في الخبرة الإسلامية التاريخية، تنتقل الدراسة إلى النظر في مفهوم **الحوكمة الرشيدة** بوصفها علاقة بين أفراد المجتمع المدني ومؤسساته من جهة، ومؤسسات الدولة السلطوية. وبالتالي فإننا في هذه الدراسة نسعى إلى النظر في القيم المعيارية التي صاحبت التحوّل من الحكم الراشد باتجاه قواعد سياسية مطلوبة في المجتمعات الإسلامية المعاصرة التي لا يمكنها أن تنمو وتتطور إلا باعتماد مبدأ الشورى، هذه القواعد التي نسميها قواعد الحوكمة الرشيدة ناجمة عن المزاوجة بين مبدأ الشورى والأسس المعيارية للحكم الراشد.

الرشد السياسي يتمثّل إذن بمجموعة من الأحكام المنبثقة عن منظومة معيارية تعطي للرشد معناه وحقيقته، سواء على مستوى الحكم والحكومة أو على مستوى المجتمع المدني والحوكمة. هذه المقاربة المعيارية تمكّننا، كما سنوضح في فصول الكتاب السبعة من التحرر من قيود البنية وخصوصياتها الزمانية والمكانية، وتسمح لنا بتسليط الأضواء على السياسات العامة بدلاً من الانكفاء داخل دوائر الصراع السياسي والبنى السياسية المتبدّلة وفق متغيّرات الزمان السياسي والجغرافية السياسية. الاهتمام بالبنية السياسية على حساب القيم الحاكمة والبنى الاجتماعية الفاعلة ولّد نظماً سياسية تدّعي اعتماد مبدأ الشورى في شكله الديمقراطي الحداثي، ولكنها في حقيقة الأمر قلّصت الديمقراطية إلى طقوس إجرائية خاوية من روح الشورى الحقيقية، كما هي حال الإجراءات الانتخابية التي تولّد عبر أساليب الاحتيال والخداع نتائجَ خيالية تصل إلى الثمانين والتسعين في المئة من الأصوات، في مجتمعات حيث يقوم النظام على توظيف القبضة الأمنية والعسكرية لترسيخ القيادة السياسية ذات الطبيعة العسكرية المفروضة على الناس.

ثالثاً: الحكم الراشد والحوكمة الرشيدة

إخضاع الزمني للمعياري والسياسي للأخلاقي كان مساهمة الرسالة الإسلامية، بشهادة أكثر الفلاسفة الحداثيين تأثيراً في الفكر الغربي، وبالتحديد الفيلسوف الألماني هيغل، فالدولة التي أسسها صاحب الرسالة قامت على أسس إنسانية، ورمت إلى حماية الإنسان والدفاع عن مصالحه، من دون النظر إلى التزامه العقدي والقبلي والقومي والديني؛ لذلك صاحب الممارسات السياسية الأولى والكتابات السياسية الأولى في العصر الإسلامي جهد واضح للبحث عن أسس الرشد السياسي من خلال تحديد جملة من القيم الإنسانية العليا الضرورية لقيام مجتمع سياسي يحقق غاية الاجتماع الإنساني ومتطلبات العمران وعمارة الأرض بوصفها رسالة الإنسان الأولى. هذه الدراسة تُعنى بتحديد المبادئ المعيارية التي شكلت ظاهرة الرشد السياسي تاريخياً، أو منظومة «الحكم الراشد» كما نشير إليها في هذا الكتاب، ونقصد بها المبادئ الضرورية لتحقيق الرشد في مجتمع سياسي لا يرتكز بالضرورة على مبدأ الشورى، كما تُعنى الدراسة بتحديد الأثر الذي يولده خضوع النظام السياسي لمتطلبات الشورى، وبالدرجة الأولى تطوير مجتمع مدني متميز عبر مؤسساته المستقلة عن المؤسسات السلطوية، هذا التزاوج بين مبادئ الحكم الراشد ومبدأ الشورى يولد جملة متطورة من المعايير التي تشكل في مجملها منظومة «الحوكمة الرشيدة»، بوصفه النموذج الأكثر تطوراً لتحقيق مجتمع سياسي رشيد.

التمييز بين الحكم الراشد والحوكمة الرشيدة، وانبثاق أحدهما عن الآخر يعطي المقاربة المعيارية التي تبنيناها في هذا الكتاب، ويمكّننا من بحث العلاقة بين مبادئ الإسلام المعيارية والنظام السياسي، وبالتالي يمنحنا فائدة مضافة؛ إذ يسمح لنا بتنزيل متطلبات الرشد السياسي على مختلف الأنظمة السياسية، سواء ما حقق منها متطلبات الشورى الضرورية لتوليد مجتمع المواطنة، أم ما زال في مرحلة تطور اجتماعي سابقة على التحول الشوري أو الديمقراطي. ولأن مؤسسات الشورى الحديثة ناجمة عن تطوير أدوات الإنتاج والبنية الاجتماعية المصاحبة لها، فإن هذه المقاربة تتفادى إسقاط البنية الشورية على المجتمعات التي لم تتهيّأ بعد لممارستها؛ فالشورى بأشكالها الديمقراطية الرائجة في المجتمعات الصناعية المتقدمة غير

مناسبة لمجتمع قبلي كالمجتمع الأفغاني الذي مارس الشورى الملائمة للمجتمعات القبلية عبر مؤسسته الشورية المعروفة باسم «لويا جيرغا»، والتي تعني بلغة الباشتو «المجلس الكبير». وبالتالي يصبح ممكناً اعتماد مفهوم «الحكم الراشد» لتقييم السياسات العامة المعتمدة ضمن هذا المجتمع كما يمكن توظيف مفاهيم «الحوكمة الرشيدة» لتقييم السياسات العامة في المجتمعات السياسية التي اختارت نظاماً شورياً يتناسب واحتياجات المجتمعات السياسية الحديثة.

رابعاً: الشريعة والقانون

لعل من أسباب الصراع السياسي داخل المجتمعات المسلمة اليوم الخلط الواضح بين مفهومي الشريعة والقانون؛ فالشريعة مصدر ديني لمحددات الفعل الديني والأخلاقي والرسالي، وتتضمن نصائح وتوجيهات لجلب المصالح ودرء المفاسد، أما القانون فمفهوم سياسي يتعلق بالقواعد المعيارية المعتمدَة داخل المجتمع السياسي والملزِمة لأفراده. ولا شك في أن ثمة تداخلاً بين المفهومين ولكنه تداخل ينطوي أيضاً على مفارقات واضحة تتعلق بطبيعة المسؤولية الاجتماعية، وحدود الثواب والعقاب، وأشكال الاختيار والإلزام.

الشريعة تتميز بخصوصية دينية، فلكل جماعة دينية «شرعة ومنهاج» كما يبين القرآن الكريم، الذي ينفي إلزام أمة غيرها من الأمم بشرعها الخاص: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾ [المائدة: ٤٨].

الخلاف بين الشرعي والقانوني لم يكن واضحاً في المجتمع الإسلامي التاريخي نظراً إلى طبيعته التنظيمية، والمتمثلة في النظام الملّي، فالجماعات السكانية والطوائف الدينية تباينت جغرافياً وإدارياً ما سمح لكل منها بتبني جملة من القوانين الخاصة بها، من دون وجود قانون ملزم للجميع سوى القانون الإداري العام الذي نظّم العلاقة بين الملل والسلطة المركزية، هذا النظام أخذ شكله المتطور في المنظومة الإدارية العثمانية خلال قرون نهضتها الأولى، قبل تحوّلها إلى نموذج «التنظيمات» المشتق من نموذج الدولة القومية الأوروبية في نهاية الحكم العثماني، وما صاحب ذلك من ظلم وعدوان.

هذا يعني أن المجتمع الحديث يتطلّب تطوير منظومتين قانونيتين: **الأولى** خاصة بالجماعة الدينية **والأخرى** مشتركة بين مكونات المجتمع السياسي، كما هو الحال على سبيل المثال في اختصاص الجماعات الدينية في دول المشرق بقوانين أسرة مرتبطة بالواجبات الدينية واشتراك الجميع في القوانين المنظّمة للحياة العامة والحقوق المشتركة.

حدود المنظومتين والعلاقة الرابطة بينهما موضوع مهم يحتاج إلى نقاش وتمحيص لتطوير نظام سياسي يحقق متطلبات الرشد السياسي في المجتمعات الحديثة، وهو أمر سنعكف على بيانه وتفصيله في فصل خاص يحمل عنوان «الشريعة والقانون».

خامساً: الرشد السياسي وترشيد السياسات العامة

الفصل الأخير من هذا الكتاب يبحث في جهود ترشيد السياسات العامة، وبنائها على منظومة من القيم الكلية والمعايير الأخلاقية لتطوير الحياة الاقتصادية والاجتماعية في المجتمع وتحقيق النماء الاقتصادي والتكافل الاجتماعي.

الترشيد، بوصفه سيرورة سياسية اجتماعية، يرمي إلى بناء القرارات المتعلقة بالحياة العامة على مبادئ إنسانية واضحة، تحقق مصالح الإنسان وتحفظ كرامته. وهو بهذا المعنى عملية ثقافية وتعليمية وإجرائية وسياسية، فلا إمكانية لترشيد الحياة السياسية من دون بناء وعي إنساني راقٍ وتطوير ثقافة تقوم على مبادئ أخلاقية مشتركة بين أفراد المجتمع، يشكل مجموعها دائرة المعروف الذي يمكّن المجتمع من تطوير سياسات عامة تلقى صدى لدى أفراده ونخبه على السواء.

وبعد، فإن الرشد السياسي مطلب أساس اليوم، بل هو تحدٍّ يواجه المجتمعات العربية والإسلامية التي تبحث عن النظام السياسي والقانوني الذي يعبر عن خصوصياتها القيمية والوجدانية، ويمكّن من تطوير مجتمع يحفظ لأفراده الخصوصيات الدينية من دون التفريط بالحقوق المدنية والسياسية المشتركة، وفي مقدمتها قيم المساواة والعدل والحرية والمشاركة والمساءلة الضرورية لتطور الفرد والمجتمع. الرشد السياسي وأسسه المعيارية هو الهاجس الأساس الذي يسعى هذا الكتاب إلى تحديده وتطويره والإضاءة على مفرداته المختلفة.

الفصل الأول

الحوكمة ومحدداتها

الحوكمة مصطلح جديد يسعى إلى ربط مسائل السياسة وإدارة الدولة بالقوى الاجتماعية والسياسية الفاعلة في تشكيل السياسات الناظمة للحياة العامة، وهو بهذا المعنى يعكس تحوّلاً من المقاربة التقليدية لدراسة السياسة بوصفها نتاجاً لمؤسسات الدولة الرسمية، ودراسة الإدارة العامة للدولة بوصفها جهداً ديوانياً إدارياً صرفاً يسعى إلى تطبيق القوانين النافذة وتحقيق القرارات الحكومية.

فقد أظهرت الدراسات والتحليلات السياسية لأداء المؤسسات العامة أن السياسات الناجمة عنها لا تخضع حصرياً لاعتبارات فنية، ولا تستجيب فقط للمصلحة العامة، بل تخضع أيضاً للحراك السياسي العام والتجاذبات بين القوى والجماعات السكانية التي يشكل مجموعها مجتمعاً سياسياً محدداً، كما يبرز هذا المصطلح تعبيراً عن الحاجة المتزايدة إلى إخضاع الفعل والممارسات السياسية لمنظومة من المعايير والقيم الأخلاقية الضرورية لرفع مستوى التعاطي السياسي والإداري، والحيلولة دون استشراء الفساد.

الحوكمة إذن، مقاربة تركز على دور الجماعات السكانية والقوى الاجتماعية في تطوير السياسات التي تنظم الحياة العامة في المجتمع السياسي، وتبحث في تفاعل هذه القوى، بصورة متوازية ومتراكبة، مع المؤسسات الأساسية الثلاث التي تحكم تنظيم المجتمع الحديث، وبالتحديد مؤسسات الدولة ومؤسسات السوق ومؤسسات المجتمع المدني.

اكتسب مفهوم الحوكمة أهميته في الكتابات الحديثة في ثمانينيات القرن الميلادي الماضي مع استشعار مؤسسات أممية، مثل: المصرف الدولي وصندوق النقد الدولي، الحاجة إلى إخضاع العملية السياسية والقرار

السياسي إلى ضوابط أخلاقية تقلّل من الفساد الإداري والمالي المستشري في الدول النامية وتحول دون استخدام السلطة السياسية لخدمة المصالح الخاصة للنخب الحاكمة، وبصورة خاصة للحيلولة دون استخدام المال العام لإثراء السياسيين والإداريين المؤتمنين عليه.

ففي تقرير نشره المصرف الدولي عام ١٩٨٩ أثيرت قضية إخضاع السياسات العامة لجملة من المبادئ ترمي إلى تخفيف تدخل الدولة في آليات السوق ومؤسسات المجتمع المدني، كما اقترحت قيماً جديدة كالشفافية التي تعطي المؤسسات غير الحكومية والمواطنين قدرة أعلى على معرفة طرائق استخدام المال العام. وتم اعتماد مفهوم الحكم الصالح أو **الحوكمة الصالحة** للإشارة إلى جملة الإجراءات التي تحول دون سوء استخدام السلطة. وكان الدافع الرئيس وراء الدعوة إلى اعتماد معايير إضافية لمكافحة الفساد نجم عن أزمة الديون العالمية وعجز كثيرون من حكومات الدول النامية عن تسديد ديونها إلى المصارف العالمية، بعد بلوغها مقداراً يزيد عن قدرة الاقتصادات المحلية من خدمة هذه الديون بدفع الفوائد المالية الفاحشة المترتبة على القروض الكبيرة.

الهمُّ الأساس الذي دفع المصرف الدولي إلى اقتراح ضوابط الحوكمة الصالحة عاد إلى البروز في أقل من عقديْن في الديمقراطيات الغربية نتيجة لسوء استخدام السلطة التنفيذية في عدد من المصارف التجارية والشركات الخاصة، وعاد الحديث من جديد عن الحوكمة الصالحة داخل المؤسسات الاقتصادية ومؤسسات المجتمع المدني بعد بروز حالات عديدة من سوء استخدام السلطة في هذه المؤسسات.

بيد أن أهمية مفهوم الحوكمة الصالحة أو الرشيدة لا تقتصر على السماح لنا بتقييم العمل السياسي من خلال القيم والمبادئ الأخلاقية، بل تتجاوزه إلى توفير مقاربة معرفية متماسكة لفهم العلاقة بين السياسة والدين بصورة عامة، والسياسة والإسلام على وجه الخصوص، فالمقاربة الأخلاقية للعمل السياسي تسمح لنا بتقييمه من خلال المنظومة الأخلاقية اللصيقة بالمرجعية المعيارية للشعوب العربية والإسلامية، كما أنها تنقلنا من التركيز على البنى والتقاليد السياسية باعتبارها هدفاً للعملية السياسية إلى التركيز على

قواعد العمل السياسي ونتاج هذه العملية المتمثّلة بالسياسات العامة، وبالتالي فإنها تمكّننا من التركيز على المضمون قبل الشكل من دون إهمال أثر الشكل في المضمون.

تركز الاهتمام في دراسة النظام السياسي والعملية السياسية لزمن طويل، سواء في الدراسات الإسلامية أو الغربية، على مؤسسات الدولة، فقد قام المؤرخون المسلمون وفقهاء الأحكام السلطانية بالنظر إلى حياة المجتمع السياسية من خلال مؤسسة الخلافة فنظروا في مصدر الشرعية السياسية من خلال البحث في المصادر الإسلامية المعيارية، وبالتحديد القرآن الكريم والسنة النبوية، واختلفوا بين قائل بالاختيار مصدراً للشرعية السياسية وبين مدافع عن ممارسة «العهد»، أي عهد الإمام السابق إلى الإمام اللاحق فيما عرف بولاية العهد. ومع تزايد الصراع بين البيوتات القرشية وتولي البيت الأموي مقاليد الحكم ارتفعت الأصوات المشددة على أحقية البيت الهاشمي عموماً، والبيت العلوي الحسيني على وجه الخصوص، وانقسم المسلمون إلى فرق عقدية كل يبحث في النصوص والممارسات التاريخية عن أدلة تدعم موقفه ودعواه.

فإذا انتقلنا إلى النظريات السياسية الغربية، نجد أن علماء السياسة قد بادروا إلى تطوير مفاهيم سيادة الشعب والمشاركة السياسية وفصل السلطات والحقوق المدنية، ووظفت هذه المفاهيم لرسم نظام سياسي إجرائي لتحقيق المساواة السياسية بين المواطنين، وبرزت مدارس وحركات اعتمدت فلسفات ومذهبيات سياسية متنوعة، وسعت هذه الحركات إلى التأثير في السياسات العامة للدولة بالاحتكام إلى رأي الأغلبية داخل المجتمع السياسي وفقاً لقواعد العمل الديمقراطي، وتجلّت الحياة السياسية في الديمقراطيات الحديثة من خلال أشكال بنيوية وحقوقية ولكنها افتقدت إلى توافقات معيارية وقيمية لترشيد جهود تطوير السياسات العامة الحاكمة لشروط الحياة داخل المجتمع الديمقراطي.

وبالتالي فإن المقاربات البنيوية والوظيفية والإجرائية هي الغالبة على دراسة الفعل السياسي والسياسات العامة عند الباحثين في قضايا السياسة، سواء كانوا من العلماء التراثيين في الفكر الإسلامي أم العلماء الحداثيين في

الفكر الغربي المعاصر. المشكلة في أن هذه المقاربات تحوّل الأساس القيمي والمعياري للفعل السياسي إلى عنصر إضافي وفرعي، ولا تتعاطى مع المؤثرات المجتمعية غير الرسمية في تطوير السياسات العامة، لذلك فإننا نسعى في المباحث الآتية في هذا الفصل، وكذلك في فصول الكتاب المختلفة، إلى إظهار أهمية البعد القيمي والحراك السياسي الاجتماعي في توجيه حركة المجتمع وتحديد سياساته.

أولاً: المعيارية السياسية وجدل المرجعية

إذن، الحوكمة مفهوم مستحدث يرمي إلى الانتقال من التركيز على الحكومة إلى اعتبار البنيتيْن الاجتماعية والسياسية عند دراسة العملية السياسية، فالتركيز على الحوكمة ينقل النقاش باتجاه عمليات تطوير السياسات العامة وصناعة القرار السياسي، كما يفتح الباب إلى دراسة التجربة التاريخية الإسلامية وفهمها وتمييز المحددات القيمية والاجتماعية للمجتمعات الإسلامية التاريخية.

نسعى في تعريفنا للحوكمة إلى التركيز على المكونات الرئيسة للحياة السياسية في الدولة والمجتمع، وعلى أثر العلاقات السلطوية بينهما في صنع السياسات، ونحتاج في تعريفنا لها إلى النظر إلى الغرض الذي من أجله يتم تطوير السياسات، وإلى المعايير الأساسية التي توجه العملية السياسية؛ لذلك نعرف في هذه الدراسة **الحوكمة** بوصفها **الممارسات الرامية إلى توظيف السلطة السياسية والقدرات المجتمعية لتطوير السياسات العامة للدولة لمواجهة التحديات وحلّ المشكلات وتحقيق المصلحة العامة.**

بيد أن الحوكمة التي نهتم بها في هذا الكتاب هي حالة محددة من حالات الحوكمة، وبالتحديد الحوكمة التي حققت شروط الرشد السياسي، أي **الحوكمة الرشيدة**. الرشد هنا يتعلق بجملة من القيم والمعايير التي توجه السلوك السياسي وتقيّمه، والتي يمكن من خلالها تحقيق الارتقاء في الحياة الجمعية وحفظ كرامة الإنسان وتحقيق فاعليته، فالحوكمة الرشيدة حالة خاصة من الحوكمة تسترشد بجملة من القيم العليا، أهمها: المساءلة والعدالة والمساواة والشفافية والشورى والكفاءة.

الحوكمة الرشيدة التي نسعى إلى تحديدها في هذه الدراسة تستمد مفاهيمها العامة من التجربة السياسية المتمثلة بتشكيل أول مجتمع سياسي سعى إلى إخضاع الفعل السياسي إلى معايير أخلاقية وقيمية تحت تأثير التوجيه القرآني والهدي الرسالي خلال السنوات التأسيسية لمجتمع المدينة السياسي، والذي قاده صاحب الرسالة السماوية الخاتمة عليه صلاة الله وسلامه، وامتداد هذه التجربة الرسالية في المرحلة التي تبعتها والتي اصطلح المؤرخون على تسميتها بالعصر الراشدي، والتي استمدت صفتها من القيم العليا التي سعى الرعيل الأول لتمثلها في حياتهم السياسية. ونستفيد في تحديد مفاهيم الحوكمة الرشيدة كذلك من التجربة السياسية الحداثية في سعيها إلى ضبط السلوك السياسي لتحقيق المصلحة العامة وتطوير آليات المساءلة، وبشكل خاص من أدبيات الحوكمة الصالحة التي دخلت الخطاب السياسي الحداثي في نهاية ثمانينيات القرن العشرين.

للحوكمة الصالحة في أدبيات الإدارة العامة محددات معيارية متعددة، لعل أهمها المحددات الثمانية الآتية: المشاركة، والتوافق، والمساءلة، والشفافية، والاستجابة، والفعالية، والإنصاف، وسيادة القانون[1]. وتسعى الحوكمة الصالحة إلى تقليص مستوى الفساد الإداري، وأخذ مصالح الأقليات بعين الاعتبار، وسماع أصوات أكثر الفئات ضعفاً في المجتمع في صنع القرار، كما تستجيب لاحتياجات المجتمع الحالية والمستقبلية.

فالمشاركة في تقدير المصالح العامة في المجتمع هي حجر الزاوية في الحوكمة الرشيدة، ذلك أن الطريقة المثلى للتعرف إلى المصالح العامة تتمثل في مشاركة جميع أفراد المجتمع في التأثير في السياسات العامة، وهذا يتطلب تحصين الفرد والسماح له بممارسة واجباته العامة عبر منظومة اجتماعية وسياسية تكفل الحريات السياسية والمدنية، ولا سيما حرية تكوين الجمعيات وحرية التعبير.

وسيادة القانون مبدأ يرمي إلى إخضاع أفراد المجتمع السياسي، سواء

---

(١) من أهم الدراسات حول الحوكمة الصالحة تلك التي أعدها فريق من الباحثين برعاية من المصرف الدولي، ونشرت في عام ٢٠٠٣ تحت عنوان: «إدارة حكم أفضل لأجل التنمية في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا».

أكانوا قادة أم أفراداً، لمجموعة من المبادئ العادلة (القوانين) واعتماد جهاز تنفيذي وقضائي لتطبيق هذه المبادئ بصورة نزيهة.

والشفافية تعني أن عملية صنع القرار لا تزال مفتوحة ومتاحة للجمهور، ويتم ذلك غالباً عن طريق ضمان حق المواطن في الحصول على المعلومات الضرورية لتقييم سياسات الحكومة وممارساتها، وإتاحة الفرصة له للوصول بحرية إلى الوثائق والإحصائيات التي تحتفظ بها المؤسسات العامة والرسمية.

والاستجابة توصيف لتفاعل المؤسسات العامة مع المواطنين واستجابتها لمطالبهم المحقة واحتياجاتهم الاجتماعية والاقتصادية والإنتاجية في إطار زمني معقول.

والتوافق يتطلب وجود أقنية للحوار والتواصل لتحقيق اتفاق في الآراء بشأن ما هو في مصلحة أفراد المجتمع، هذا يتطلب سعي القيادة السياسية إلى دراسة الأوضاع الحياتية والمجتمعية للتوصل إلى فهم السياقات التاريخية والخصوصيات الثقافية والاجتماعية للمجتمع الذي تقوده.

وبالمثل فإن الإنصاف والتضمين مبدآن أساسان لتحقيق رفاهية المجتمع وإشعار المواطنين بأن مصالحهم تلقى الاهتمام من صانعي القرار وأنهم غير مستبعدين أو مهمشين بعيداً عن دوائر صنع القرار. هذا يتطلب حداً أدنى من تكافؤ الفرص للتطور وتحسين ظروف الحياة لجميع مكونات المجتمع وفئاته، ولا سيما تلك التي تعاني ظروفاً معيشية صعبة.

والفعالية والكفاءة تعنيان أن المؤسسات العامة والإجراءات الرسمية تحقق النتائج المطلوبة وتلبي احتياجات المجتمع بالسرعة الممكنة وبالاستفادة الناجعة من الموارد العامة واحتياجات المجتمع مع الاستفادة القصوى من الموارد المتاحة له. وهذا بطبيعة الحال يتطلب الاستفادة من الكفاءات البشرية الموجودة بطريقة منهجية وعادلة.

وأخيراً، فإن المساءلة مطلب رئيس من مطالب الحوكمة الرشيدة، ليس فقط بخصوص المؤسسات الحكومية، بل هي أيضاً حق سياسي ملزِم لمؤسسات القطاع الخاص ومنظّمات المجتمع المدني باعتبار أنها مسؤولة

أمام جمهور المواطنين وأصحاب المصلحة المختلفة ضمن المجتمع.

لكننا لا نستطيع في دراستنا للحوكمة الرشيدة تبنّي هذه القيم من دون ربطها بالأساس المعياري والأخلاقي للمجتمعات العربية والإسلامية التي ترتبط أخلاقياتها بالأساس القيمي الذي حدّدته الرسالات السماوية، ذلك أن نظرة سريعة إلى الأساس الأخلاقي في المجتمعات ذات الأغلبية المسلمة تظهر أن مصدر الفعل الأخلاقي ذو أساس ديني لا فلسفي؛ فالباحث في الدراسات الأخلاقية التي ظهرت منذ عصر الرسالة يجد أنها جميعاً تنطلق من مصادر تشريعية وكلامية إسلامية، ويجد كذلك أن المعيارية الإسلامية هي المحددة، نظرياً على أقلّ تقدير، للعلاقات التي تحكم دوائر الحياة الاجتماعية والتجارية والسياسية. هذا التلازم بين الزمني والمعياري، وخضوع الأول للآخر في وجدان الشعوب الإسلامية ومخيالها، جعل استقلال هذه الدراسات عن مصادرها المعيارية أمراً غير ممكن، ولعله هو الذي يدفع بكثيرين من المسلمين إلى ربط الدولة بالشريعة والمطالبة بإخضاع الأولى للثانية.

من الواضح إذن، أن إخضاع الزمني للمعياري والسلطوي للأخلاقي لم يبدأ في النصف الثاني من القرن العشرين مع جهود المصرف الدولي وصندوق النقد الدولي، والتي سعت إلى التعاطي مع أزمة الديون الدولية، بل لم تبدأ مع جهود مفكري الأنوار الغربيين الذين سعوا إلى إخضاع السلطة السياسية للحقوق الطبيعية للمواطنين، وجعل هذه الحقوق سابقة للدولة ومتعالية عليها. الجهود الأولى الجادة في هذا الاتجاه تعود إلى التجربة الإسلامية الأولى التي يجب اعتبارها، كما فعل الفيلسوف الألماني جورج هيغل، بداية الفهم الحديث لمهمة السلطة السياسية والدولة؛ فالخصائص المميزة للسياسية الحديثة هي خضوع الفعل السياسي للقيم المعيارية الحاكمة للسلوك الاجتماعي، والمجتمع الحديث يصر على أن السلوك السياسي يجب أن يخضع لقيم العدالة والمساواة واحترام حقوق أفراد المجتمع. هذا التقييم الأخلاقي للفعل السياسي تعود جذوره إلى الإضافة المهمة التي أسهمت فيها الرسالة الإسلامية التي أصرت عبر التاريخ على إخضاع الممارسات السياسية لجملة من القيم والمبادئ فصّلها الفقهاء في كتب الأحكام السلطانية.

من جهة أخرى تُظهر المعطيات التاريخية أن إعطاء الأولوية للقيمي والأخلاقي لم يكن ديدن الحضارات السابقة على الرسالة الإسلامية، فقد خضع العالم القديم الذي سبق بروز الحضارة الإسلامية إلى ثنائية الديني والزمني بحيث تم استبعاد المفاهيم الأخلاقية ذات الأساس الديني كلياً عن المفاهيم السياسية، لذلك تميّزت هذه الثنائية بالانفصام الكامل بين العالم الديني الروحي من جهة والعالم السياسي الزمني من جهة أخرى، ولعل خير مَن أبرَزَ هذا الانفصام القس التونسي أوغسطينوس الذي واكب سقوط روما في القرن السادس الميلادي في كتابه المعروف باسم **مدينة الله**. يبحث أوغسطينوس في كتابه العلاقة بين الديني والزمني أو السياسي، ويقارن بين مدينتين نموذجيتين، مدينة الله ومدينة الإنسان. تتميز مدينة الله في الدراسة التي قدمها أوغسطينوس بالتزامها المبادئ الأخلاقية والروحية في حين تبتعد مدينة الإنسان عن الأخلاقيات الرسالية وتستقل برؤية سياسة تمجّد القوة والهيمنة بطريقة شبيهة لتلك التي قدّمها نيكولو مكيافيلي بعد قرون طويلة في كتابه **الأمير**؛ حيث «الغاية تبرر الوسيلة». فمدينة الله كما يقول أوغسطينوس في تباين واضح ومستمر عن مدينة الإنسان بحيث لا يمكن قيامها في الحياة الدنيا، إلا في دائرة الكنيسة، وهي لذلك مدينة سماوية مقتصرة على العالم العلوي الذي لا يمكن اختباره في الحياة الدنيا بل يتوقف تحقيقه على الانتقال إلى الحياة الآخرة.

استمر هذا الانفصام بين الديني والسياسي لأحقاب تاريخية طويلة ولم يتم التصالح بين الزمني والديني إلا مع بداية التجربة السياسية الإسلامية التي نجمت عما أسماه الفيلسوف الحداثي الغربي جورج ويلهلم هيغل بثورة الشرق. يؤكد هيغل في كتابه **فلسفة التاريخ** أن الاتساق بين العلماني (أو الزمني) والروحي لم يأخذ شكله الأول إلا في المجتمع الإسلامي قبل وقت طويل من محاولة المجتمع الغربي الحديث تحقيقه:

يجب أن نعتبر أن [تصالح الزمني والروحي] بدأ في التمايز الهائل بين المبادئ الروحية والدينية من جهة وبربرية العالم الفعلي، فالروح باعتبارها الوعي بالوجود الداخلي تأخذ في البداية أشكالاً نظرية [مستقلّة عن الواقع]. فكل ما هو علماني خاضع في تلك الحال إلى ممارسات قاسية وعنف مزاجي. المبدأ المحمدي أو عصر الأنوار الشرقي كان أول متصدٍّ للبربرية

والمزاجية. فنحن نلاحظ أن المبدأ تطور بصورة سريعة رغم مجيئه متأخراً عن المسيحية، في حين أن الأخيرة احتاجت إلى ثمانية قرون لتتحول إلى أشكال سياسية[٢].

سنعود في الفصل القادم لفهم كيف صالحت الرسالة الإسلاميّة الزمني والروحي، ولتحديد طبيعة التصالح وحدوده، ولذلك فإننا سنتحوّل في المبحث الآتي إلى الإضاءة على جانب آخر ميّز الحياة السياسية في تاريخ الشعوب العربية والإسلامية، وبالتحديد الحيوية الكبيرة التي تمتع بها المجتمع المدني وضَعْف السلطات السياسية التي تمتعت بها الدولة، واقتصارها على قضايا الأمن والدفاع العسكري، والإشراف على تعيينات تنفيذية وإدارية في وظائف مركزية.

ثانياً: الدولة والمجتمع

المصالحة بين الديني والزمني في التجربة الإسلامية لم تؤدّ إلى نشوء دولة دينية بل دولة تحترم التعددية الدينية وترتبط فيها الوظيفة التشريعية بالمجتمع المدني؛ إذ ارتبط الجزء الأكبر من التشريعات بالعلاقات التعاقدية والمعاملات بين الأفراد، واعتمدت هذه التشريعات على الاجتهادات الفقهية التي تحوّلت إلى القاعدة القانونية للمجتمعات الإسلامية عبر مؤسسة التعليم والقضاء. وبالتالي، انبثقت الوظيفة التشريعية من الناحية العملية من الأمة لا الدولة. وبالتالي فإن النضج الواضح للمجتمع المدني وتحكّمه في مهمة التشريع والرقابة حال دون استبداد الدولة في المجتمع من جهة، وسمح للجماعات الدينية والقومية داخل المجتمع بتطوير مساحة أخلاقية وقانونية تناغمت فيها الخصوصيات الثقافية والدينية مع التشريعات السائدة.

اعتمد النظام الملّي على أطر اجتماعية ـ ثقافية وجماعية اعتمدت في تقسيماتها، **أولاً**، على أساس الدين، **وثانياً**، على العرق ـ التي بدورها عكست الاختلافات اللغوية للجماعات السكانية التي تألفت أساساً من الأشخاص الذين ينتمون إلى العقيدة نفسها. كل. . . ملة عملت على إنشاء ودعم المؤسسات الخاصة بها لرعاية وظائف لم تخضع لسلطة الطبقة

---

(٢) Georg W. H. Hegel, *Philosophy of History* (New York: Dove Books, 1956), p. 109.

الحاكمة والدولة، مثل التعليم والعدالة والدين والضمان الاجتماعي(٣).

شكلت الملة في النظام العثماني كياناً اجتماعياً يتمتع بمؤسسات مدنية ودينية لها استقلاليتها عن مؤسسات الدولة، ولها حريتها في التحرك لتقديم الخدمات للمجموعات السكانية المرتبطة بها وفق جملة من المعايير والأعراف المحترمة من قبل جميع أبناء المجتمع. لذلك أدت الملل دوراً مهما للحفاظ على ثنائية الدولة والمجتمع المدني.

لا تقتصر أهمية التمايز بين الدولة والمجتمع المدني في التاريخ الإسلامي على إعطاء الفرد والمجتمع دائرة واسعة للمبادرة والتحرك بحرية، بل الحيلولة دون تحويل الدولة إلى دولة مركزية مهيمنة كما حدث في الدولة الأوروبية الحديثة. كذلك وفر هذا التمايز ضمانات واسعة واستقلالية إدارية وقانونية كبيرة للأقليات الدينية. فكانت قضايا التشريع والإدارة مرتبطة بالقيادة المحلية للأقليات ضمن نظام لا مركزي أخذ شكله المتطور في النظام الملّي الذي ميّز الإدارة العثمانية، في حين تعاني الأقليات الدينية والقومية في الدولة الحديثة تسلّط الأغلبية وحرمانها من الاستقلال الإداري والقانوني؛ إذ تمكن الدول القومية المعاصرة الأغلبية القومية من فرض عاداتها وقيمها ولغتها على الأقليات المغايرة بعد صياغتها بلغة المبادئ الكلية المغايرة، ثم إلزام الجميع بها تحت شعارات المساواة وسيادة القانون.

المجتمع المدني تمثل تاريخياً في العالم الإسلامي عبر النقابات الحرفية التي كانت مهمتها تنظيم شؤون المهنة والحفاظ على المعايير الحرفية وحلّ المشكلات التي تبرز بين أصحاب الحرفة الواحدة. وكان النقيب الذي يتم اختياره من أصحاب الحرفة الواحدة تُطلق عليه ألقابٌ مختلفة بحسب المنطقة التي يسكنها، فكان يعرف في بلاد الشام والمشرق العربي بـ «شيخ الكار» وكان يعرف في خراسان بـ «الكلو». ومن هنا اشتهرت في تلك البلاد أسماء عائلات تبدأ بكلمة «شيخ» مثل شيخ النجارين وشيخ الحدادين وشيخ الصاغة، أما في الدولة العثمانية فكان النقيب يحصل على لقب «باشي» أو القائد في اللغة التركية، فكان نقيب القصابين يعرف بقصّاب باشي ونقيب

(٣) Stanford J. Shaw and Ezel Kural Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, 2 vols. (Cambridge: Cambridge University Press, 1976-1977).

المعماريين بمعمار باشي ونقيب العطارين بعطار باشي ونقيب الدلّالين بدلّال باشي، وكانت النقابات جماعات طوعية أهلية لا علاقة لها بالسلطان أو الحاكم إلا في مستوى المطالب المهنية، وكان النقباء يُنتخَبون من قبل أصحاب الحرفة أو «الكار»[٤].

كما تمثل المجتمع المدني في الأوقاف التي أنشأها أغنياء مياسير لتحقيق وظائف اجتماعية، مثل: التعليم والصحة والأعمال الخيرية والخدمات العامة. ويذكر الرحالة الشهير ابن جبير في مذكراته أنه شاهد نحو ثلاثين مدرسة في بغداد، أشهرها المدرسة النظامية المعروفة، وقد تمّ تأسيسها وتشغيلها بالاعتماد على أوقاف من عقارات يستخدم ريع تأجيرها للإنفاق عليها وعلى أساتذتها وطلابها، ويبلغ ريع وقف «نظامية بغداد» الشهري ما يقرب من خمسة عشر ألفاً[٥]. ويذكر الرحالة ابن بطوطة قصصاً مشابهة عن أوقاف اعتمدت لتوفير السكن ومصاريف الحياة اليومية لطلاب العلم، استفاد هو منها في ترحاله في مدن عديدة عندما لم يكن لديه دخل ينفق منه في بعض حلّه وترحاله.

فاعلية المجتمع المدني في التاريخ الإسلامي بلغت مستوى مرتفعاً من التأثير مقارنة بالتجربة الحديثة أو التجربة التاريخية للحضارات السابقة على الحضارة الإسلامية. ويتجلى تطور المجتمع المدني في الحضارة الإسلامية في قدرته على الاحتفاظ بالوظيفة التشريعية وحرمان الدول المتتالية من وظيفة التشريع. فقد حاول عدد من الخلفاء في العصر العباسي ربط الوظيفة التشريعية بالدولة من خلال السعي لتقنين الشريعة وإغراء الفقهاء المؤثرين بتحويل آرائهم الفقهية إلى قانون تعتمده الدولة وتُلزم المجتمع المدني باتباعه ولكن هذه الجهود باءت بالفشل؛ فرفض الإمام مالك بن أنس مؤسس المدرسة الفقهية المعروفة باسمه عرضاً قدمه أبو جعفر المنصور باعتماد كتابه الموطأ أساساً مرجعياً تستخدمه مؤسسة الخلافة مرجعاً رسمياً وتلزم المسلمين بتقريراته.

---

(٤) أحمد إيبش، دفاتر شامية عتيقة: مذكرات ومرويات ونوادر من تاريخ دمشق ([د. م.]: دار قتيبة للطباعة والنشر، ٢٠١٠]).

(٥) محمد بن أحمد بن جبير، رحلة ابن جبير المسماة تذكرة بالأخبار عن اتفاقات الأسفار، اعتبار الناسك في ذكر الآثار الكريمة والمناسك.

وهذا ما دعا هارون الرشيد لاحقاً إلى قبول الأمر الواقع والرجوع إلى العلماء المعتبرين في عصره لمعرفة السلطة الشرعية التي يملكها في جباية المال من الرعية، فطلب من الفقيه المعروف بأبي يوسف أحد مؤسسي المذهب الحنفي الذي كان أول من تولى منصب قاضي القضاة المستحدث في الدولة العباسية، أن يحدد له الأحكام الشرعية التي يمكنه اعتمادها لجباية الضرائب من الرعية فألّف أبو يوسف كتابه المشهور كتاب **الخراج** الذي أصبح مصدراً أساساً عبر التاريخ الإسلامي في تحديد حدود السلطة التنفيذية، سلطة الخليفة، في جباية المال من الرعية وإنفاقها على المصلحة العامة.

وفصّل أبو يوسف في كتابه أنواع الخراج، وقسّمه إلى الغنيمة من فيء وعشر، وخراج من ركاز وخراج الأرض والماشية، ومن زكاة المال والتجارة، كما فصّل مصارف الزكاة والخراج، وميّز بين مبادئ الانتفاع والإطاقة والتكافل التي تحدد معاملات الخراج وتعين الضرائب على الدخل والثروات والإنتاج[٦].

ثالثاً: الديني والسياسي في التجربة الغربية

إشكالية الديني والسياسي في الفكر والحياة السياسية في الدول العربية والإسلامية ناجمة إلى حد كبير عن إسقاط التجربة الغربية ذات الخصوصيات التاريخية الواضحة على المجتمعات الإسلامية التي مرت بتجربة مغايرة كلياً فيما يتعلق بعلاقة الدين بالسياسة، وبالتالي فإن التعامل معها يتطلب قراءة مستقلة نابعة من التجربة السياسية الإسلامية. هذه القراءة يجب أن ترمي إلى الاستفادة من التجربة الإسلامية التاريخية لتطوير نموذج يتناسب مع الحياة الحديثة، وليس إلى إعادة توليد النموذج السياسي التاريخي للحضارة الإسلامية بحذافيره، بل إلى فهم حركة تطور الفقه السياسي ودراسته دراسة نقدية ترمي إلى تمييز الخاص من العام، والكلي من الجزئي، والبناء على الكلي والعام في تلك التجربة.

---

(٦) أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم، **الخراج**. نعود إلى البحث في مسألة الخراج بشيء من التفصيل في الفصل السابع من هذا الكتاب.

برزت الدولة الحديثة في أوروبا من خلال الصراع بين النخب السياسية والكنيسة الكاثوليكية التي أصرت على السيطرة على الحياة السياسية والثقافية للمجتمع؛ لذلك أخذ الصراع شكل الثنائية الدينية ـ العلمانية مع بروز الفكر العلماني الذي تبنّاه مفكرو عصر الأنوار وإدراك المفكر الغربي الحاجة إلى الفصل بين المؤسستين الدينية والسياسية لتحقيق السلام الداخلي، وتطوير مجتمع سياسي متعدد الأديان يسمح بتقويم الأفراد بناءً على إنجازاتهم الفردية وإسهاماتهم في تطوير المجتمع السياسي، بدلاً من التعويل على انتماءاتهم الدينية لهذا الغرض. اقتنع قادة المجتمع الغربي ومفكروه أن لا طريق لإحلال السلام بين الفرق الدينية المتصارعة ما لم يقبل الجميع الاحتكام إلى عدد من المبادئ السياسية المشتركة التي تسمح بإحقاق الحقوق وتوفير العدل وتحول دون سيطرة فرقة دينية محددة على السلطة، ومن ثَم استخدامها لفرض رؤية ضيقة على الجميع، وهكذا لاقت فكرة الدولة العلمانية قبولاً واسعاً في المجتمعات الغربية الناهضة بدءاً من القرن الخامس عشر الميلادي.

ترافق ظهور الدولة العلمانية مع اتساع شعبية حركة الإصلاح الديني في أوروبا، فقد أدّت الحركة التي قادها مارتن لوثر في ألمانيا وجون كالفن في بريطانيا وسويسرا إلى انقسام المجتمع الأوروبي على نفسه، ولم تلبث الخلافات الدينية بين الكنيسة الرومية والكنائس المنشقة (البروتستانتية) أن أدت إلى حروب دامية راح ضحيتها ملايين المسيحيين، واستمر بعضها زهاء قرن من الزمن، لعل أشهرها حرب المئة عام. ولأن الحروب نجمت عن انحياز بعض الدول إلى الكنيسة الرومية وانحياز دول أخرى إلى الكنائس المنشقة، فقد جاء الحل من خلال الدعوات إلى فصل مؤسسة الدولة عن مؤسسة الكنيسة، ورفض استخدام الدولة لتغليب دين على آخر، أو فرض عقيدة وتفسير ديني على المجتمع المدني، وأطلق على الدولة الجديدة المستقلة عن الكنيسة صفة «الدولة العلمانية»، وتعد اتفاقية وستفيليا التي أبرمت عام ١٦٤٨ الميلادي نقطة البدء في بروز الدول ذات السيادة، ونهاية تحكم أسقف روما، أو الحبر الأعظم للكنيسة الرومية، في سياسات الدول الأوروبية المسيحية.

لم يكن المقصود بفصل الدولة عن الكنيسة في التجربة الأوروبية الفصل

بين المبادئ السياسية والقيم الدينية، بل شكلت القيم الدينية الإصلاحية في التجربة الغربية الحديثة الأساس الذي قامت عليه الدولة الحداثية، من الناحية النظرية على أقل تقدير، فقد استمر إخضاع الفعل السياسي للقيم الدينية، واستمرت قيم العدل والمساواة والصدق في التعامل قيماً حاكمة على الفعل السياسي، كذلك استمر تحكيم قيم الأمانة والاستقامة والوفاء والحياة الأسرية في عملية تقويم استحقاق القيادة السياسية لتولي المناصب الرسمية. فلا يزال صدق المرشح ووفاؤه الزوجي واستقامته الأخلاقية والتزامه بأسرته شروطاً أساسية لنجاح المرشح في منصب سياسي مهم في المجتمع الأمريكي، وما زالت الفضائح الجنسية ومعاقرة الخمر والمخدرات، أو فشل رجل السياسة في الحفاظ على حياته الأسرية أسباباً كافية لإفشال الحملة الانتخابية للمرشح.

برزت الدولة العلمانية إذن، لتحرير المجتمع من سيطرة الكنيسة، والحيلولة دون تحكم رجال الدين بالقرار السياسي أو استخدام الدولة لفرض تفسير ديني ضيق على أفراد المجتمع، أو فرض دين ما على مجتمع متعدد الأديان. ولم يؤدِّ ظهور العلمانية في الغرب إلى محاربة المؤسسة الكنسية أو الدينية، بل أدّى إلى حمايتها من تسلط الدولة الحديثة ذات الصلاحيات الاجتماعية الواسعة، والحيلولة دون استصدار قوانين تحدّ من حرية الأديان. وتحظى الكنيسة الإنكليزية (الأنغليكانية) برعاية الدولة البريطانية التي توفر لها الحماية والمال اللازميْن للقيام بعملها، وتحمل الملكة (أو الملك) لقب راعية الكنيسة الإنكليزية، كذلك ينص الدستور الأمريكي على حماية الدولة للحريات الدينية، ويؤكد «أن الدولة لا تملك حق تنظيم الحياة الدينية، أو منع المواطنين من ممارسة أديانهم»[(٧)]، بل إن الدولة الأمريكية لا تملك حق فرض ضرائب على الكنائس والمنظمات الدينية، عملاً بمبدأ فصل السلطة السياسية عن الدينية.

لم تواجه المجتمعات الإسلامية التاريخية التحدي الذي واجهته أوروبا المسيحية تحت وطأة الكنيسة الملكانية (الرومية) التي تمكّنت من التحكم بالسلطة السياسية وإخضاعها لها في القرون الوسطى، فلم يكن مصطلح

---

(٧) التعديل الأول من الدستور الأمريكي.

الديني في الكتابات السياسية الإسلامية يذكر في مقابل الزمني، بل اعتبر فقهاء السياسة الذين مثلوا التيار السني الواسع من داخل المجتمعات الإسلامية أن العمل السياسي مرتبط في ممارساته العملية بأشكال الحياة الزمنية في الوقت الذي يرتبط قيمياً ومعيارياً بالمبادئ الإسلامية ذات المصدر الديني العلوي. وهذا هو جوهر التصالح بين الديني والزمني الذي سمح بقيام مجتمع تعددي يتمتع أفراده بقدر كبير من الحرية الدينية والاجتماعية.

لذلك لم يتمظهر الإسلام تاريخياً وفق أشكال دينية إيمانية فحسب بل أخذ أيضاً شكلاً حضارياً إنسانياً، استبطن القاعدة الدينية الأخلاقية ولكنه طوّر أشكالاً اجتماعية وسياسية وثقافية تجاوزت الاهتمام بشؤون المنتمين إلى دائرة الدين الإسلامي، فالنظام السياسي القائم على الاستقلالية الإدارية والثقافية للمكونات الدينية ـ القومية التي ميزت المجتمعات التي حكمها الإسلام تاريخياً، والذي تحول إلى النظام الملّي في الدولة العثمانية، تجلٍّ واضح لتجليات الإسلام العديدة على المستوى المدني والحضاري، والذي قدم نموذجاً فريداً للتعايش بين الثقافات الدينية والعرقية المتغايرة في إطار مجتمع سياسي واحد، وهو نموذج ألقى بلا شك ظلالاً واضحة على قضايا التعايش الديني في المجتمع الحداثي، هذا الترابط بين الديني والمدني في التاريخ والوعي الإسلاميَيْن ما زال يشكل مسألة عصية على الحل من داخل المنظومة الحداثية، كما يشكل الأرضية الثقافية التي تتولد عنها ظاهرة الإسلام السياسي الذي يقود اليوم التحولات الكبرى في الدول العربية والإسلامية.

وكما سنبين في الفصل الثاني فإن النموذج السياسي الذي تبنته المجتمعات الإسلامية عبر التاريخ هو النموذج المدني الذي تحدّدت مبادئه الأساسية في مجتمع المدينة الذي أسسه رسول الله. ولم تحدد الصحيفة أو ميثاق المدينة بنية سياسية محددة بل أعلنت جملة من المبادئ والالتزامات المشتركة بين المهاجرين من قريش وقبائل المدينة العربية واليهودية. ميثاق المدينة يعزز أولوية الأخلاقي والمعياري في الحياة السياسية ويؤسّس لمقاربة الحوكمة الرشيدة التي نسعى إلى تفصيل مبادئها ومؤسساتها في الفصول القادمة.

ما يهمنا في هذا الفصل المدخلي هو تأكيد أهمية المقاربة القيمية لأنها تسمح لنا بتقييم الفعل السياسي بالبحث عن محدّداته ومقاصده، هذا يعني أن هذه المقاربة هي أفضل الطرق لتحديد النموذج الإسلامي في الحكم لا في شكله التاريخي بل في شكله الكلي المتعالي عن خصوصيات الزمان والمكان، فالمقاربة القيمية تسمح لنا بتجاوز المقاربات البنيوية والإجرائية التي تركز على الممارسة السلطوية داخل مؤسسات الدولة، وبالتالي يمكننا اعتماد القيم الكلية نفسها التي قامت عليها النماذج التاريخية وتنزيلها في سياق تاريخي مغاير، وبالتالي يمكن التحرر من القيود البنيوية التاريخية التي نمت في سياقات اجتماعية وسياسية مختلفة.

رابعاً: الديني والسياسي في التجربة الإسلامية

لم يواجه المجتمع الإسلامي التاريخي مسألة فصل السياسي والديني لأسباب عديدة لعلّ أهمها غياب التنظيم الديني المركزي، الذي عرفته أوروبا، عن الخبرة التاريخية للمجتمعات الإسلامية. فلم تتشكل ضمن المجتمع المسلم منظمة شبيهة بالكنيسة الرومية الغربية والكنيسة اليعقوبية الشرقية؛ إذ خضع كل منهما إلى قيادة مركزية تنافست مع ملوك أوروبا في العصور الوسطى على فرض سيطرتها على المجتمع الغربي.

وانحصر معظم الجدل الديني في المجتمعات الإسلامية حول مسألة القراءة النصوصية لمعاني الوحي والقراءة العقلية له، أو ما عرف بإشكالية تعارض النقل والعقل، كما انحصر في مسألة تحديد القيادة السياسية، أو الإمامة؛ حيث دار الجدل بين الأغلبية السنية التي رأت أن الإمام يتولى مسؤولياته السياسية على أساس مبدأ **الاختيار**، والأقلية الشيعية التي أصرت على وجود **نص** يوحد المرجعية السياسية والدينية في البيت العلوي الفاطمي.

الكتابات الأساسية في دائرة الأحكام السلطانية رفضت النظرية الشيعية الإمامية التي أعطت «إمام الزمان» مرجعية دينية مطلقة من دون أن تفصل كلياً بين الديني والسياسي؛ لذلك أكد فقهاء الأحكام السلطانية الطبيعة الزمنية للسلطة السياسية، وحدّدوا الشرعية السياسية للإمام في عملية الاختيار والالتزام بأحكام الشريعة، ولكنّهم حمّلوا الإمام أو الخليفة مسؤولية «حفظ الدين» وتطبيق أحكام الشريعة.

فالماوردي، على سبيل المثال، يعتبر في الفصل الأول من كتابه **الأحكام السلطانية والولايات الدينية** أن السلطة السياسية تقوم على عقد بين الحاكم والأمة أو ممثليهم، أهل العقد والحل، المخولين بالدخول في عقد اجتماعي، والذين يستمدون لقبهم من هذا العقد. يقول الماوردي: «الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا، وعقدها لمن يقوم بها في الأمة واجب بالإجماع»[٨].

ويربط الماوردي مسؤولية إبرام هذا العقد لاختيار القائد السياسي أو الإمام، بفريقين: أهل الإمامة وأهل العقد والحل.

«إذا ثبت وجوب الإمامة ففرضها على الكفاية كالجهاد وطلب العلم. فإذا قام بها من هو أهلها سقط فرضها على الكفاية، وإن لم يقم بها أحد خرج من الناس فريقان: أحدهما أهل الاختيار حتى يختاروا إماماً للأمة، والثاني أهل الإمامة حتى ينتصب أحدهم للإمامة... وجب أن يعتبر كل فريق منهما بالشروط المعتبرة»[٩].

هذا العقد هو عقد اختيار وتراضٍ، لا يُرغَم فيه أحد على تولي مسؤولية القيادة، ولا يتقدم إلى موقع القيادة إلا من رضيت به قيادات المجتمع وممثلو الأمة، أو أهل العقد والحل: «فإذا اجتمع أهل العقد والحل للاختيار تصفحوا أحوال أهل الإمامة الموجودة فيهم شروطها فقدموا للبيعة منهم أكثرهم فضلاً وأكملهم شروطاً ومن يسرع الناس إلى طاعته ولا يتوقفون عن بيعته، فإذا تعيّن لهم إليها بايعوه عليها وانعقدت ببيعتهم له الإمامة فلزم كافة الأمة الدخول في بيعته والانقياد لطاعته، وان امتنع من الإمامة ولم يجب إليها لم يجبر عليها لأنها عرض مراضاة واختيار، لا يدخله إكراه ولا إجبار»[١٠].

ويحدّد الماوردي فريقي «أهل الإمامة» و«أهل العقد والحل» من خلال جملة من الشروط يبسطها في كتابه **الأحكام السلطانية**.

---

(٨) علي بن محمد الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية** (القاهرة: دار الفكر، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٣م)، ص ٥.

(٩) المصدر نفسه.

(١٠) المصدر نفسه.

الشروط المعتبرة في أهل الخيار ثلاثة، تتعلق بأمانتهم وقدرتهم على اختيار الأمثل لموقع القيادة: (١) العدالة الجامعة لشروطها، (٢) العلم الذي يتوصل به إلى معرفة من يستحق الإمامة، (٣) الرأي والحكمة المؤديان إلى اختيار من هو للإمامة أصلح.

بينما يحدّد الشروط المعتبرة في أهل الإمامة بسبعة، تتعلق بأمانتهم وقدرتهم على القيام بمسؤولية القيادة: (١) العدالة الجامعة لشروطها، (٢) العلم المؤدي إلى الاجتهاد بالنوازل، (٣) سلامة الحواس، (٤) سلامة الأعضاء، (٥) الرأي المفضي إلى سياسية الرعية وتدبير المصالح، (٦) الشجاعة والنجدة المؤدّية إلى حماية البيضة، (٧) النسب القرشي.

مسؤوليات القيادة تنجم وفق نظرية الأحكام السلطانية عن حقوق تسعة للأمة على الإمام: (١) حفظ الدين على الأصول المستقرة وما أجمع عليه السلف، (٢) تنفيذ الأحكام بين المتخاصمين بالعدل، (٣) حماية البيضة والذبّ عن الحريم في الحل والسفر، (٣) إقامة الحدود، (٤) تحصين الثغور، (٥) الجهاد ضد أعداء الإسلام، (٦) جباية الفيء والصدقات، (٧) تقدير العطايا وما يستحق من بيت المال، (٨) استكفاء الأمناء، (٩) أن يباشر بنفسه مشارفة الأمور[١١].

المسؤوليات التي حددتها نظرية الأحكام السلطانية «زمنية»، تتعلق ثمانٍ منها بتحقيق العدل وحماية الناس من العدوان، وفي اختيار الأكفأ لتولي أمور الناس وتحصيل أموال الخراج وتوزيعها على من يستحق. المسؤولية الوحيدة المرتبطة بالدين هي الأولى، «حفظ الدين على الأصول المستقرة وما أجمع عليه السلف»، وهذه المسؤولية لا تتعلق بإعطاء الإمام مرجعية دينية بل مسؤولية حماية الممارسات الدينية من الضياع والعدوان، وهي بذلك مسؤولية زمنية، أو إن شئتم مسؤولية مدنية، لا دينية.

غياب الصفة الدينية لمنصب الإمامة واضح من النتائج المترتبة على فشل الإمام القيام بمهامه لأي سبب من الأسباب، فعندئذ يمكن للأمة عزله من منصبه واستبدال من هو قادر على القيام بمسؤوليات القيادة به، فكما

(١١) المصدر نفسه، ص ١٤ ـ ١٥.

يخبرنا الماوردي، فإنّ حق الإمام على الأمة «الطاعة والنصرة ما لم يتغيّر حاله»[١٢]، هذه الحال تتغير، بحسب نظرية الأحكام السلطانية في حالتين أساستين، يقول الماوردي: «والذي يتغير به حاله فيخرج به عن الإمامة شيئان: جرح في عدالته ونقص في بدنه»[١٣].

ويؤكد ابن خلدون في مقدمته المعاني السابقة ويعد المسؤوليات التي تتحملها القيادة السياسية في التصور الإسلامي مسؤوليات زمنية، فعلى الرغم من مقابلة ابن خلدون بين الشرعي والعقلي، فإن هذا التمييز لا يتعلق بطبيعة الممارسات السياسية، بل بمصدرها والمحددات النفسية لدوافع الفعل السياسي.

«اعلم أنه تقدم لنا في غير موضع أن الاجتماع للبشر ضروري وهو معنى العمران الذي نتكلم فيه، وأنه لا بد لهم في الاجتماع من وازع حاكم يرجعون إليه وحكمه فيهم: تارة يكون مستنداً إلى شرع منزل من عند الله يوجب انقيادهم إليه إيمانهم بالثواب والعقاب عليه الذي جاء به مبلغه، وتارة إلى سياسة عقلية يوجب الانقياد إليها ما يتوقّعونه من ثواب ذلك الحاكم بعد معرفته بمصالحهم. فالأولى يحصل نفعها في الدنيا والآخرة لعلم الشارع بالمصالح في العاقبة ولمراعاته نجاة العباد في الآخرة، والثانية إنما يحصل نفعها في الدنيا فقط، وما تسمعه من السياسة المدنية فليس من هذا الباب»[١٤].

واضح من هذا النص في أن كلتا السياستين، الشرعية والعقلية، تدور حول تحقيق المصالح العامة للمحكومين، وأن الخلاف يتعلق في التحليل النهائي بكون الشرع أقدر على معرفة المصالح من جهة، وبحصول الأجر عند الناس عند التزامهم بمجموعة من القوانين تتوافق مع غايات الشرع، وبذلك تضيف السياسة الشرعية حافزاً دينياً لتحقيق مصالح الناس الدنيوية.

بل إن ابن خلدون يناقش في موضع آخر العلاقة بين الشرعي والعقلي

---

(١٢) المصدر نفسه، ص ١٥.

(١٣) المصدر نفسه، ص ١٥ ـ ١٦.

(١٤) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، المقدمة (بيروت: دار الفكر، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م)، الفصل ٥٨، ص ٢٨٩.

بطريقة قريبة من الرؤية الرشدية التي شرحها ابن رشد في كتابه **فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من اتصال**، فابن خلدون يميز بين نوعين من السياسة العقلية، الأولى يتم فيها اعتبار المصلحة العامة، وهي التي يعدها ابن خلدون مطابقة للسياسة التي تقوم على أساس الشريعة، وسياسة عقلية تحقق مصالح صاحب السلطة فهي بعيدة عن مقاصد الشريعة، ولكن ملوك المسلمين كما يقول: «يجرون منها على ما تقتضيه الشريعة الإسلامية بحسب جهدهم».

«ثم إن السياسة العقلية التي قدّمنا على وجهين **أحدهما**: يراعى فيها المصالح على العموم، ومصالح السلطان في استقامة ملكه على الخصوص. وهذه كانت سياسة الفرس وهي على جهة الحكمة. وقد أغنانا الله تعالى عنها في الملة ولعهد الخلافة، لأن الأحكام الشرعية مغنية عنها في المصالح العامة والخاصة والآداب، وأحكام الملك مندرجة فيها. **الوجه الثاني**: أن يراعى فيها مصلحة السلطان وكيف يستقيم له الملك مع القهر والاستطالة، وتكون المصالح العامة في هذه تبعاً. وهذه السياسة التي يحمل عليها أهل الاجتماع التي لسائر الملوك في العالم من مسلم وكافر. إلا أن ملوك المسلمين يجرون منها على ما تقتضيه الشريعة الإسلامية بحسب جهدهم»[١٥].

هذا المعنى يؤكده ابن قيم الجوزية في كتابه **الطرق الحكمية** حين يقر بأن الشريعة وضعت «لغاية مصالح العباد في المعاش والمعاد. ومجيئها بغاية العدل الذي يفصل بين الخلائق وأنه لا عدل فوق عدلها ولا مصلحة فوق ما تضمنه من المصالح»[١٦] ويتابع ابن القيم قوله مبيناً أن السياسة العادلة تتوافق مع الشريعة لأنها تلتقي مع مقاصد الشرع الذي يرمي إلى تحقيق الحكم العادل، «فإن السياسة نوعان سياسة ظالمة فالشريعة تحرمها وسياسة عادلة تخرج الحق من الظالم الفاجر بعين الشريعة علمها من علمها وجهلها من جهلها»[١٧].

---

(١٥) المصدر نفسه، الفصل ٥٢، ص ٢٨٩.

(١٦) محمد بن قيم الجوزية، **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية** (القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٣١٧هـ/١٨٩٩م)، ص ٥.

(١٧) المصدر نفسه.

ويرفض ابن القيم تقييد السياسة الشرعية بنصوص، ويدعو إلى ضرورة ربط الشرعية لا بالتطابق مع النصوص بل في تحقيق المقاصد الشرعية، وبالتحديد تحقيق الصلاح وتجنّب الفساد:

«قال ابن عقيل في الفنون جرى في جواز العمل في السلطنة بالسياسة الشرعية وبالجزم، ولا يخلو من القول به إمام. فقال الشافعي: «لا سياسة إلا ما وافق الشرع»، فقال ابن عقيل: «السياسة ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد وإن لم يضعه الرسول ولا نزل به وحي»، فإن أردت بقولك: «إلا ما وافق الشرع» أي لم يخالف ما نطق به الشرع فصحيح، وإن أردت لا سياسة إلا ما نطق به الشرع فغلط وتغليط للصحابة»[١٨].

ويخالف ابن القيم تعريف الشافعي للسياسة والذي يحصرها بما وافق الشرع ويختار تعريف ابن عقيل الذي عرّف السياسة بأنها «كل فعل يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد» ولو لم يتنزل به وحي. فنراه يميز هنا بين التوافق بين السياسة ومعاني الشرع، أو مقاصده، من جهة، والتوافق بين السياسة ونصوص الشرع، من جهة أخرى. ويسارع ابن القيم ليقبل الحالة الأولى ويرفض الثانية.

وخلاصة القول أن ما يميّز التجربة السياسية الإسلامية عن الغربية في تعاطيهما مع الديني هو تراجع الأخيرة إلى دائرة الخاص في حين بقي الديني متداخلاً مع العام حتى في دوائر فنية وإجرائية صرفة. فابن خلدون في حديثه عن «الخطط الدينية الخلافية» يتعرض لوظائف تتعاطى مع مصالح تصنف عادة على أنها مصالح زمنية دنيوية، مثل: وظيفة كاتب العدل أو «العدالة وهي وظيفة دينية تابعة للقضاء ومن مواد تصريفه. وحقيقة هذه الوظيفة القيام عن إذن القاضي بالشهادة بين الناس فيما لهم وعليهم»[١٩]، بل إن ابن خلدون يضع وظيفة السكة، والتي هي «النظر في النقود المتعامل بها بين الناس» ضمن الوظائف الدينية[٢٠].

---

(١٨) المصدر نفسه، ص ١٣.

(١٩) ابن خلدون، المقدمة، ص ٢١٨.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٢١٩.

بيد أن ربط ابن خلدون للسياسي والديني لا يرمي إلى إعطاء الديني مرجعية سياسية، بل إلى التأكيد أن القيم الدينية الكلية التي أكدها الشرع، من عدل وتشاور وحفظ المصالح والأنفس والأعراض، قيم أساسية لا يمكن لمجتمع حضاري، أو عمراني بالمصطلح الخلدوني، أن يقوم إلا باستبطانها والترويج لها والحرص عليها. المقاربة المعرفية التي سعى ابن خلدون إلى تطويرها في بحث العلاقة بين السياسي والديني تسعى إلى ربط «مقاصد الشرع» و«القوى الاجتماعية» التي تحكم العلاقات الإنسانية.

لذلك نجد أن ابن خلدون يسعى في مقدمته إلى تحديد طبيعة القوى الاجتماعية الحاكمة للعلاقات السياسية والمولدة للسلطة السياسية، والتي يشير إليها بمصطلحات عصره، بوصفها «الملك» أو «السلطان» فهو على سبيل المثال يبين أن أساس الملك أو السلطة السياسية قيام تضامن اجتماعي بين مكونات المجتمع السياسي تسمح لهم بمواجهة المكونات الأخرى المنازعة لهم، من خلال جبهة واحدة متماسكة، وهو الشرط الذي يتحقق في المجتمعات القبلية بالعصبية القبلية، فهيمنة العصبية الأقوى بين القبائل قانون طبيعي، أو بحسب تعبيره «غاية طبيعية»، وبالتالي فإن دور الدين يكمن في توظيف الظاهرة الطبيعية هذه لتحقيق أهدافه العليا السامية، وليس تجاهلها أو التنكر لها كلياً بالنظر إلى السلبيات الناجمة عنها، حالها في ذلك حال الغضب، فذم الدين للعصبية كذم الدين للغضب، «فلم يذمّ الغضب وهو يقصد نزعه من الإنسان، فإنه لو زالت منه قوة الغضب لفقد منه الانتصار للحق وبطل الجهاد وإعلاء كلمة الله، وإنما يذمّ الغضب للشيطان والأغراض الذميمة».

ويتابع ابن خلدون مبيناً غاية الإسلام في ذم العصبية فيقول: «كذلك العصبية حيث ذمّها الشارع وقال لن تنفعكم أرحامكم ولا أولادكم، فإنّما مراده حيث تكون العصبية على الباطل وأحواله كما كانت في الجاهلية... فأما إذا كانت العصبية في الحق وإقامة أمر الله فأمر مطلوب ولو بطل لبطلت الشرائع؛ إذ لا يتم قوامها إلا بالعصبية»[٢١]. ويدلل ابن خلدون على صحة المقاربة التكاملية بموقف عمر بن الخطاب من مظاهر الملك التي رآها في

(٢١) ابن خلدون، المقدمة، الفصل ٢٨: «في انقلاب الخلافة إلى ملك»، ص ١٩٩.

الشام، من «أبهة الملك وزيه والعديد والعدة»؛ إذ قبل عمر من معاوية تبريره لتلك المظاهر عندما قام الأخير بربطها بالحاجة إلى مباهاة العدو «بزينة الحرب والجهاد»[٢٢].

خامساً: الديني والسياسي في التجربة الإصلاحية

أثيرت مشكلة العلاقة بين الديني والسياسي في مطلع القرن الماضي في الجدل الذي دار حول كتاب علي عبد الرازق **الإسلام وأصول الحكم** الذي اعتبر فيه الخلافة منصباً سياسياً اصطلح عليه الرعيل الأول من المسلمين للحفاظ على الوحدة السياسية للقبائل العربية التي تحققت في مرحلة النبوة. ورفض علي عبد الرازق الصفة الدينية للخلافة، وأشار إلى أن الصراع العسكري الذي أعقب تولي أبي بكر الصديق الخلافة المعروف بحروب الردة لم يكن يعكس على الإطلاق ردة عن الإسلام، بل تمرّد على السلطة السياسية للخليفة، ورفض الاعتراف بالصفة الدينية لخلافته. وضرب على ذلك مثلاً الحوار الذي دار بين خالد بن الوليد ومالك بن نويرة، الذي شدد فيه الأخير على إيمانه والتزامه بالإسلام والزكاة، في حين أصر على عدم دفعها إلى أبي بكر الصديق وترفعه عن الاعتراف بسيادة الأخير الذي ينتمي إلى قريش، رغبة منه بتأكيد استقلاله واستقلال قبيلة تيم التي يرأسها عن سلطة قريش[٢٣].

ورفض عبد الرازق الزعم بأن «الخلافة مقام ديني ونيابة عن صاحب الشرع»[٢٤] وخلص إلى أن الخلافة شكل من أشكال الحكومة في الإسلام، وأن هذه الحكومة يمكن أن تأخذ أشكالاً مختلفة، كأن تكون «مطلقة أو مقيدة، فردية أو جمهورية، استبدادية أو دستورية، ديمقراطية أو اشتراكية أو بلشفية»[٢٥].

---

(٢٢) المصدر نفسه.

(٢٣) علي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم** (القاهرة: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٠).

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٤٦.

(٢٥) انظر أيضاً عرض: محمد سليم العوا، **في النظام السياسي للدولة الإسلامية** (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٨)، ص ١١٦.

أطروحة علي عبد الرازق التي أثارت جدلاً واسعاً عقب نشر كتابه عام ١٩٢٥ خلطت بين جانبين، الجانب **الأول**: والذي نجح في إظهاره، يتعلق بالطبيعة التاريخية لمقام الخلافة والبنية السياسية التي تمظهر فيها، وتأثره بالظروف السياسية والاجتماعية والثقافية التي واكب تطور هذه المؤسسة إلى الشكل الذي أخذته في العصر العباسي. الجانب **الآخر**، والذي اختلط على صاحب كتاب **الإسلام وأصول الحكم**، هو الحاجة إلى أساس معياري لتقييم الممارسات السياسية والفعل السياسي بصورة عامة، والحاجة إلى مرجعية قيمية تتوافق مع القواعد الأخلاقية المرتبطة بمنظومة القيم الرسالية في المجتمعات المسلمة.

الدراسة هذه، كما سيتبين لاحقاً، تتفق والجانب الأول من أطروحة عبد الرازق ولكنها تختلف معه في رفضه لارتباط المعيارية الإسلامية بالدولة ومؤسساتها وممارساتها، بل تشدد على مركزية البعد المعياري في تحقيق الرشد السياسي في إدارة الحياة العامة وتطوير السياسات العامة المنظمة لحياة المجتمع السياسي. وكما سنلاحظ في نقاشنا فإن المعيارية الإسلامية في جوهرها تتفق مع الطبيعة الإنسانية وتتوافق مع القيم الإنسانية المشتركة، وبالتالي فإن ثمّة أوجهاً عديدة لتقاطع الحوكمة الرشيدة ذات المرجعية الإسلامية والحوكمة الصالحة ذات المرجعية العقلانية.

المقاربة المعيارية التي نعتمدها في هذه الدراسة تُبرز عبر صفحات هذه الدراسة التقاطعَ الحتمي بين الشرعية التراثية والعقلانية الغربية على مستوى القيم الكلية الحاكمة لتنظيم الحياة السياسية؛ فالحتمية في هذا التقاطع ناجمة عن المقصد الإنساني الذي تعتمده هاتين المنظومتين، والذي يتأكد من خلال القيم الإنسانية الكلية كقيم العدل والمصلحة العامة الحاكمة لهما. ولا يعني هذا التقاطع على مستوى القيم المشتركة بالضرورة تطابقاً في البنى السياسية الممكنة لتطبيق القيم الكلية، فالمجتمعات الغربية تختلف ثقافياً واجتماعياً عن المجتمعات المسلمة، كما تختلف في طبيعة منظوماتها المعيارية الثانوية، أو القواعد السلوكية الحاكمة للعلاقات الاجتماعية، وبالتالي فإن التفاوت العملي والتطبيقي نتيجة طبيعية لا يمكن إنكارها أو تجاهلها.

لذلك كان طبيعياً أن تعكس التجارب الإصلاحية التفاوت بين الخبرتين

الغربية والإسلامية في التعاطي مع قضايا الإصلاح السياسي وتطوير مؤسسات الدولة الحديثة في العالم العربي، فكتابات رواد الإصلاح من أمثال رفاعة الطهطاوي وخير الدين التونسي وجمال الدين الأفغاني تعكس هذا التوتر الحيوي والخلّاق في الصراع بين التراثي والحداثي، والرغبة الأكيدة في الوصول إلى قواسم مشتركة بين المنظومتين تحقق تصالحاً خلّاقاً يمكن توظيفه في عملية الإصلاح السياسي.

لذلك، نرى في كتابات المفكر الإصلاحي خير الدين التونسي الذي شغل منصب رئيس وزراء تونس، أو وزيرها الأكبر، في منتصف القرن الماضي، كما شغل منصب الصدر الأعظم في الدولة العثمانية، سعياً إلى الاصلاح الإداري بالدعوة إلى تبني التنظيمات السياسية الحداثية المستعارة من التجربة الأوروبية. ويشدد التونسي على أن «التنظيمات المؤسسة على العدل السياسي» ضرورية لتحقيق العدل الذي أمرت به الرسالة الإسلامية ولتحقيق النهضة العلمية والصناعية المرجوة[٢٦]. كتابات الإصلاحيين، التي وجدت في قيمة العدل القاسمَ المشترَك بين الفكريْن السياسييْن الغربي والإسلامي، أبرزت المؤسسات والحداثية الغربية بوصفها الآلية الأنجع في المجتمعات الحديثة لتحقيق العدالة، لذلك نجد التونسي والطهطاوي يشدّدان على مفهومَي القانون والدستور لإصلاح النظام السياسي في الدول التي يحكمها النموذج السلطاني، مثل تونس ومصر.

التساوي أمام القانون وتحديد سلطة الحاكم من خلال دستور مكتوب آليات دعا إليها رواد الإصلاح لتحقيق قيمتَي العدل والحرية في المجتمعات العربية والإسلامية؛ لذلك نجد رفاعة الطهطاوي يخصص ثلث كتابه المهم **تخليص الإبريز** لترجمة الدستور الفرنسي والتعليق على مواده والتشديد على القيم الإسلامية الشرعية التي يؤسس لها، وفي مقدمتها قيم الإنصاف والمساواة والعدل. يقول الطهطاوي: «وما يسمونه الحرية ويرغبون فيه هو عين ما يطلق عليه عندنا العدل والإنصاف، وذلك لأن معنى الحكم بالحرية هو إقامة التساوي في الأحكام والقوانين بحيث لا يجوز الحكم على إنسان،

(٢٦) خير الدين التونسي، **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، ص ١١٦؛ في: عبد الإله بلقزيز، **الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٤)، ص ٢٨.

بل القوانين هي المحكمة والمعتبرة»[٢٧].

لم يكن همّ روّاد الإصلاح القيام بتحليل نظري للتراث سعياً إلى فهم الأسس النظرية للنظام السياسي الإسلامي، بل انطلقوا من أسس عملية تتعلق بالحاجة إلى تنمية المجتمعات العربية المتخلفة علمياً وصناعياً وتحقيق نهضة عمرانية حضارية، فكما تمكّن الغرب من تحقيق نهضة عمرانية باعتماد التنظيمات السياسية الحديثة وجبَ على المجتمعات العربية تبني هذه التنظيمات التي «تقيّد سلطة الحاكم» وتعزّز من سلطة المجتمع السياسي بإشراك ممثليه في صناعة القرار وتحمّل المسؤوليات، ويستدعي مثل هذا التقييد تغيير الوظيفة التاريخية «لأهل العقد والحل» من اختيار الحاكم أو الإمام إلى المشاركة في إدارة الدولة[٢٨].

التبرير العملي للإصلاح السياسي والدعوة إلى تبني التنظيمات السياسية المستعارة من التجربة الغربية لاقت رفضاً شعبياً كبيراً قاده الفقهاء التقليديون الذين تماهوا في قناعاتهم مع نموذج الخلافة التاريخي ورأوا في تبنّي التنظيمات الغربية قطيعة مع النصوص الفقهية المنفكة كلياً عن التجربة الغربية الحديثة. يعرض عبد الإله بلقزيز المعضلة التي واجهت رواد المدرسة الإصلاحية نقلاً عن التونسي نفسه فيقول:

«والمشكلة أن هذه المعارضة الرافضة ـ باسم الشريعة ـ للتنظيمات، لم تبقَ محصورة في الدائرة الضيقة لمن لهم مصلحة ـ من النخبة ـ في مقاومة الإصلاح، بل اتسع نطاقها لتشمل الجمهور أيضاً! وإذ يسجل التونسي بقلق أن «العامة في مبدأ الأمر أنكرت تلك التنظيمات إنكاراً كلياً حتى ظهرت في بعض جهات المملكة مبادئ الاضطراب»، يعرف جيداً أنها لم تفعل ذلك تلقائياً، ولا هي تقف موقف عداء من الإصلاح، بل إن «سبب ذلك أن عمال تلك الجهات وغيرهم ممن له فائدة في التصرف بلا قيد ولا احتساب، لما تيقنوا إن إجراء الإدارة والأحكام على مقتضى التنظيمات مما يخل بفوائدهم الشخصية، دسّوا للعامة من الزور والغش ما ينفرهم منها، مثل

---

(٢٧) رفاعة رافع الطهطاوي، تخليص الإبريز في تلخيص باريز: الأعمال الكاملة لرفاعة الطهطاوي، ص ١٠٢.

(٢٨) بلقزيز، المصدر نفسه، ص ٣١.

قولهم: «هذا شرع جديد مخالف لشريعة الإسلام»»[٢٩].

سادساً: جدلية الحرية الاقتصادية والعدالة الاجتماعية

لعل المجتمعات الحديثة لم تواجه خلال القرنين الماضيين تحدياً أكبر وأكثر إلحاحاً من تحقيق التوازن بين الحرية الاقتصادية والعدالة الاجتماعية، وتعود الاخفاقات المتتالية في الوصول إلى صيغة مرضية في هذا المضمار إلى أسباب اجتماعية واقتصادية وسياسية عديدة، ولكن مصدرها الرئيس يرتبط في الرؤية الكلية التي حملتها المنظومات المعيارية والفلسفية المتصارعة، وفي مقدمتها الرؤيتان الرأسمالية والشيوعية. وهذا بطبيعة الحال يثير سؤالاً ملحاً حول تطابق الرؤيتيْن مع التجربة التاريخية للمجتمعات العربية والإسلامية من جهة، وحول إمكانية تطوير رؤية تتناسب مع الخبرات الاجتماعية والسياسية التاريخية لهذه المجتمعات. السؤال في جوهره فلسفي لأنه يقود إلى البحث في أثر تفسير التاريخ الإنساني ووجهته على تحديد دور الفرد والمجتمع والدولة في صناعة التاريخ، وفي تنظيم العلاقة بين هذه القوى الإنسانية.

لنبدأ جهدنا في الإجابة عن هذا السؤال وتحديد الرؤية المطلوبة لتحقيق التوازن بين الحرية الاقتصادية والعدالة الاجتماعية ـ والتي سنعود إلى مناقشتها في فصل السياسات العامة ـ في النظر أولاً في طبيعة الرؤية الرأسمالية التي عبّر عنها آدم سميث في كتابه **ثروة الأمم**، ثم الردّ الاشتراكي عليها والذي بلغ أَوْجَهُ في أعمال كارل ماركس، خاصة كتابه **رأس المال**.

الأطروحة الرئيسة التي قدّمها مؤسس الرأسمالية الحديثة آدم سميث تشدّد على أن أهمية تحرير التجارة من القيود السياسية، وبشكل خاص القيود الجمركية التي وضعتها الدول الأوروبية بين القرنين السادس عشر والثامن عشر الميلاديين لحماية المصالح الصناعية القومية. وكانت مسألة الحماية الجمركية جزءاً من فلسفة اقتصادية توظّف العلاقات الاقتصادية في الخلافات السياسية، إلا أن آدم سميث وضّح في كتابه أن تخفيف القيود على التجارة بين الدول الأوروبية يؤدّي إلى توسيع السوق وتشجيع التنافس الصناعي، وبالتالي فإنّه يحقّق زيادة أرباح المنتجين من خلال زيادة الطلب الناجم عن

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٣٧.

زيادة عدد المستهلكين داخل السوق الجديدة. زيادة الإنتاج تؤدي إلى زيادة الأرباح وارتفاع الريع الاجمالي للضرائب، مما يغطي بصورة كبيرة على الخسارة الناجمة عن إلغاء الضرائب الجمركية أو تخفيفها.

كذلك دعا سميث إلى التقليل من القيود السياسية على الاقتصاد مؤكداً عدم الحاجة إلى تنظيم السوق من خلال الدولة لأن السوق نفسها تخضع إلى عملية تصحيحية طبيعية، سمّاها «اليد الخفية»، والتي تتجلّى بتنظيم حركة السوق من خلال العرض والطلب، وأثرهما في أسعار المنتجات وأسعار اليد العاملة وقيمة الأرباح. واستعار سميث في كتابه المشهور عدداً من آراء ابن خلدون، وخاصة نظرية الضرائب وأثرها في الحركة التجارية، أشار إلى المصدر الخلدوني لبعضها بصراحة واستبطن بعضها الآخر في كتابه من دون إحالة إلى مصدرها الخلدوني.

بيد أن سميث تجاهل في كتابه أثر التفاوت الاجتماعي والسياسات العامة للدولة في توفير الشروط التي من خلالها يمكن للتنافس الاقتصادي أن يعمل بالصورة النظرية التي تعرّض لها في كتابه، فتزايد الفقر بسبب تزايد أعداد العمال غير المهرة، نتيجة انتقال أعداد كبيرة من الفلاحين الذين تركوا حقولهم وقراهم ليتحوّلوا إلى العمل في المصانع المتواجدة في المدن الكبرى ولينضموا إلى أعداد العمال غير المهرة. هذا التزايد الكبير في عدد العمال مقارنة بالأعمال المتوافرة أعطى أصحاب الأموال الفرصة للتحكم في هذه الجيوش المؤلفة من العمال، ومكّنهم من تخفيض رواتب العمال إلى مستوى الكفاف. في حين أدّت الأزمات الاقتصادية الدورية التي وسمت النظام الرأسمالي إلى التناقص المستمر في دخول العمال والتزايد المستمر في أرباح أصحاب الأموال، هذا التناقض حوّل أوروبا إلى مجتمع تتفاوت فيه الدخول بصورة كبيرة ويتناقص فيه مستوى المعيشة للطبقات العاملة باستمرار.

ما لبث هذا التفاوت أن أدخل أوروبا في سلسلة من الإضرابات العمالية وهيّأ البلاد للثورات التي قادها مثقفو الحركة الاشتراكية والحركة الفوضوية في مطلع القرن العشرين، لعلّ أكثر الانتقادات عمقاً تلك التي قدّمها ماركس في كتاباته النقدية العديدة، التي توّجها بكتابه الموسوعي **رأس المال**. النقد الماركسي للرأسمالية يركّز على إظهار تحالف الطبقة التجارية (أو البرجوازية)

والنخبة السياسية، وبالتالي قدرة أصحاب الأموال ـ الرأسماليون ـ على استصدار سياسات وقوانين ترجّح الكفة إلى مصلحتهم، وتمكّنهم من استغلال الطبقات العاملة، ومن الأمثلة المهمة على انحياز القانون والدولة إلى المصالح البرجوازية رفضهم السماح للعمال بتنظيم نقابات تسعى إلى التفاوض مع صاحب العمل باسم مجموع العمال، كذلك أوضح ماركس في كتاباته عدم التناسب بين أرباح صاحب المال ورواتب العمال، على الرغم من أنّ العمّال يقدّمون العنصر الأساس في الإنتاج، وبالتحديد القدرة الإنتاجية الناجمة عن العمل.

المثير للانتباه والجدل في أعمال ماركس ليس تحليله للنظام الرأسمالي، بل الحلول التي يقدّمها لتصحيح الخلل البنيوي وإعطاء العمال القدرة على تحقيق مطالبهم بالتوزيع العادل للأرباح. الحل الماركسي ينطلق من رؤية تاريخية تقوم على نظرية «المادية التاريخية» التي ترى أن تاريخ الإنسان يقوم على صراع طبقي بين الطبقة المالكة والمنتجة، ويرى أن نهاية الصراع هو في استيلاء الطبقة الكادحة (البروليتاريا) على الدولة واستخدام السلطة المكتسبة لإنهاء الملكية الخاصة لرأس المال، ولأن الطبقة الكادحة لا تملك، فإن وصولها إلى السلطة سينهي التحالف بين النخبة المالكة والحاكمة، وبالتالي سيسمح بتوزيع الثروة العامة بين العاملين لا وفق الأداء والاكتساب، بل وفق الحاجات. الرؤية الماركسية لنهاية التاريخ في المجتمع الطوباوي تختصرها مقولة: «من كل وحسب قدرته ولكل وحسب حاجته».

الحل العملي لمشكلة العمال تم تحقيقه بإعطاء العمال الحق في التفاوض الجمعي مع صاحب العمل من خلال النقابات العمالية والحرفية، وقد أدّى هذا الحل المباشر إلى تحسين ظروف العمل عندما تم تطبيقه في أوروبا الغربية وأمريكا الشمالية عقب الانهيار الاقتصادي الهائل في نهاية الثلث الأول من القرن الماضي. فقد أدّى بروز النقابات العمالية إلى ارتفاع دخول العاملين على المستويات كلها، وتمكّن أصحاب الأعمال التخصصية والفنية من رفع مستواهم بصورة ملحوظة، أما الحلّ الماركسي الذي طُبّق في تجربة الاتحاد السوفياتي فقد أعطى نتائج خارج التصوّر الماركسي، فلم يتحوّل المجتمع السوفياتي إلى مجتمع وفرة بل شمل فقر العمال غير المهرة كما شمل العمالة الفنية من مهندسين وفنانين وكتّاب وصحافيين، في حين

تمكّنت قيادات الحزب الشيوعي من التحكم بالمجتمع وتحصيل امتيازات خاصة بها بحيث أصبح التفاوت بين امتيازات النخبة السياسية الشيوعية وواقع عامة الشعب تفاوتاً صارخاً.

كما أنّ المنظومتين الرأسمالية والشيوعية تجاهلتا بعداً مهماً يمكن توظيفه لتحقيق توازن بين الحرية الاقتصادية والعدالة الاجتماعية، البعد القيمي المعياري. ويقع هذا البعد في صميم التجربة الإسلامية التاريخية التي أعطت المنتج والتاجر الحرية الكاملة في تحويل الكفاءات والمهارات إلى منتجات وعلاقات تبادلية مثمرة، في الوقت الذي اهتمت بتوفير الحاجات الأساسية لذوي الفاقة ضمن المجتمع. ومثّل نظام الزكاة أساساً مهماً لإعادة توزيع الثروة بما يحقّق حداً أدنى من الاحتياجات المعيشية. هذا التوازن بين احتياجات الفرد والحفاظ على حقوقه، بما في ذلك حق الملكية، واحتياجات المجتمع في بناء مؤسساته ومرافقه العامة، هو الأساس الذي طبع الحياة في الحضارة الإسلامية، وهو الأساس الذي تقوم عليه مقاربة الحوكمة الرشيدة في سعيها إلى البحث عن المعايير الأساسية التي يمكن اعتمادها لتحقيق حياة فردية كريمة من دون الإخلال بالمصلحة العامة التي تشمل أفراد المجتمع كلهم.

سابعاً: جدلية المعياري والبنيوي في تحديد الحوكمة الرشيدة

يمكن إلقاء الضوء على طبيعة العملية الإدارية وتطوير السياسات باعتماد مقاربات عديدة، ومن أهم هذه المقاربات، المقاربة البنيوية التي تبحث في البنية الاجتماعية والسياسية، والمقاربة الإجرائية التي تبحث في آليات تطوير السياسات وصنع القرارات، وأخيراً المقاربة التحليلية التي تسعى إلى ربط القوى السياسية بنتائج العملية السياسية.

المقاربات متكاملة ولا يمكن رؤية أي منها بعيداً عن الآخر، ولكن البعد المحوري هو البعد القيمي، نظراً إلى تأثير هذا البعد في شكل المؤسسات السياسية وطبيعة الآليات الإجرائية المتبعة وطريقة فهم العملية السياسية وتحليلها.

منذ انهيار الدولة العثمانية في مطلع القرن الماضي والحوار قائم حول

طبيعة النظام السياسي وشكله الذي يتوافق مع المجتمعات العربية والإسلامية التي نشأت على أنقاضها في الشام والعراق ومصر والجزيرة العربية والدول المغاربية. ولعلّ المواجهة التي جرت في مصر عقب صدور كتاب **الإسلام وأصول الحكم** لعلي عبد الرازق بين أنصار الخلافة الإسلامية التاريخية ودعاة التجديد في فهم علاقة الإسلام بالحكم السياسي أعلنت بداية حوار طويل استمر إلى يومنا هذا. الجدل يدور بين محورين يصر أولهما على الاحتكام إلى المرجعية الإسلامية التاريخية ويرفض الجهود الغربية لإعادة ترتيب البيت الداخلي وفق النموذج الحديث للدولة ذي الجذور الغربية، بينما يشدد الآخر على ضرورة اعتماد التطورات السياسية الحديثة والاستفادة من المؤسسات التي طورتها الحضارة الغربية.

المقاربة المنهجية التي نتبعها في هذا الكتاب مقاربة قيمية تسعى إلى ربط العملية السياسية بالقيم المرجعية للمجتمع، انطلاقاً من القيم المعيارية المؤسسة للمجتمعات العربية والإسلامية. لذلك فإننا نبدأ في الفصل الآتي بتحديد الأسس القيمية التي حدّدت العلاقات السياسية في المجتمع السياسي الأول الذي أنشأه رسول الله (ﷺ) بعد انتشار الإسلام في يثرب وهجرته إليها. المقاربة القيمية تساعدنا في تحديد المقاصد التي حكمت الممارسات السياسية في الخبرة الإسلامية التاريخية، وبالتالي التحرر من القيود البنيوية للتجربة العربية والإسلامية التاريخية التي عكست البنى الاجتماعية لمجتمعات لها خصوصياتها التاريخية.

اعتماد المقاربة القيمية وتقديمها على المقاربتين البنيوية والإجرائية، لا تعني تجاهل المقاربتين المذكورتين، بل إعطاء أولوية للقيمي على البنيوي والإجرائي، ذلك أن البنيوي والإجرائي يسعيان إلى تحقيق جملة من القيم المؤسسة؛ إذ تسعى البنى السياسية إلى نقل المعياري من صيغته الكلية ـ على اعتبار أن القيم المعيارية تتجاوز حدود الزمان والمكان ـ وتحويله إلى فعل تاريخي يربط القيم بالبنى والأعراف والتقاليد الاجتماعية السائدة، ذلك أن القيمي هو المبدأ التأسيسي الوحيد الذي يمكن نقله عبر حدود الزمان والمكان، نظراً إلى صفته الكلية وعدم التصاقه الكامل بالبنى الثقافية التاريخية المحددة، الحفاظ على التراث المعياري يتطلّب تجاوز تجلّياته التاريخية وعدم التمسك بها عندما تتناقض مع التغيرات الاجتماعية والاحتياجات السياسية.

وعلى الرغم من تقديمنا للقيمي والمعياري في جهدنا لتحديد معالم الحوكمة الرشيدة، فإننا نوظف المقاربات الثلاث المذكورة لربط القيم بالبنى السياسية والإدارية. فالمقاربة القيمية تساعدنا في تحديد المقاصد التي حكمت الممارسات السياسية، والمقاربة البنيوية تبحث في البنية الاجتماعية والسياسية، والمقاربة الإجرائية تبحث في آليات تطوير السياسات وصنع القرارات. وبالتالي لا يمكن أن تكتمل الصورة إلا باعتماد المقاربات الثلاث في عمليات التحليل والتركيب.

ويجدر بنا ونحن نتحدث على أولوية القيمي على البنيوي، تأكيد أن هذه الأولوية تتعلق بأسبقية المقصد على الفعل المجسّد له والذي يأخذ عادة شكلاً مؤسسياً، ولكنها لا تعني بأي حال أن البنيوي أقل أهمية من القيمي. فالمؤسسات التي طوّرها المسلمون الأوائل لتنظيم المجتمع السياسي استبطنت جملة من القيم والمبادئ المعيارية، ولكنها تفاعلت في جهودها إلى تطبيق المعيارية مع البنية الاجتماعية للمجتمعات التي حكمتها وسعت إلى تنظيمها. فمبدأ الشورى الذي استبطن قيمة المشاركة العامة في المسؤولية الاجتماعية تحوّل إلى ممارسات سياسية تاريخية تمثّلت في مؤسسة أهل العقد والحل ومؤسسة الإمامة أو الخلافة التي شرحها فقهاء الأحكام السلطانية في كتاباتهم، فتبنت المدرسة الأشعرية التي سادت في العصر العباسي رؤية سياسية سمحت باختصار مبدأ الشورى ومؤسستي أهل الحل والعقد والخلافة في البيت الحاكم، وأعطت شرعية لأمراء الحرب والسلاطين طالما اعترفوا بمقام الخليفة ومرجعية الشريعة. وكما سنرى في فصل لاحق فإن الشورى التي هي حق للأمة تم حصرها في مداولات تجري داخل أروقة الأسرة الحاكمة وأصحاب النفوذ المحيطين بها من خلال الاحتجاجِ بصعوبةِ عقدِ مجالس للشورى تستوعب أفراد الأمة جميعاً، نظراً إلى امتدادَ الكيان الإسلامي التاريخي عبر قارات ثلاث.

ومن هنا يلزمنا أن نستحضر في تحليلنا للعلاقة بين القيمي والبنيوي والوظيفي تداخل هذه الأبعاد وتكاملها في الحياة الاجتماعية والسياسية على مستوى الفعل والعلاقات العملية، فالقيم توجّه الأفعال الاجتماعية والسياسية، ولكنها لا تتحقق في الواقع الإنساني ما لم تأخذ شكلاً بنيوياً وإجرائياً محدداً. فالعدل على سبيل المثال قيمة كلية أساسية في المجتمعات

الإنسانية على اختلاف مرجعياتها المعيارية، ولكن لا يمكن تحقيقها بتأكيدها على مستوى الخطاب، بل تحتاج إلى أن تتجلّى في مؤسسات اجتماعية تحدّد العلاقات بين الأفراد بطريقة تسمح بتحقيق العدل (العدالة الاجتماعية)، كما أنها يجب أن تتجلّى عبر خطوات إجرائية يسمح تطبيقها بتحقيق العدل في المجتمع (العدالة الإجرائية).

إذن، تكمن أهمية مقاربة الحوكمة لدراسات السياسات العامة في تركيزها على المنظومة المعيارية والبنى السياسية والاجتماعية اللازمة لترجمتها إلى ممارسات وعلاقات، وفاعلية السياسات المعتمدة والمؤسسات المكلفة بتطوير السياسات العامة تتحدد في دائرة تطبيقاتها العملية. ومن هنا فإن الحوكمة لا تساعدنا فقط في تحليل العلاقة بين السياسي والديني والحكم عليها انطلاقاً من المنظومة المعيارية المعتمدة، ولكنها تمكننا أيضاً من تقييم قدرة المؤسسات السياسية والاقتصادية على تحقيق توازن بين الحرية الاقتصادية الضرورية لتنشيط التنمية الاقتصادية وبين العدالة الاجتماعية اللازمة لمنع الاستغلال وتحقيق حياة كريمة للطبقات المحرومة.

يمكننا في هذا السياق تمييز أربع مقاربات لتحديد طبيعة التجاذبات بين قيمة الحرية الاقتصادية وقيمة العدالة الاجتماعية المتنافستيْن في المجتمعات التبادلية والإنتاجية الحديثة.

الحوكمة والهيكلية الإدارية ـ وتركز هذه المقاربة على الهيكلية الديوانية والبنية المؤسسية وتأثيرها في تطوير السياسات العامة.

الحوكمة وآليات سوق ـ تسعى هذه المقاربة إلى توظيف العلاقات التبادلية داخل السوق وتنظر في آليات توزيع الإنتاج والثروات وأثرها في البناء على التنافس والإنتاجية.

الحوكمة وتقاطع المصالح ـ ثمة تداخل للمصالح بين صانعي السياسات والمستفيدين منها تجدر دراستها وبحثها للتأكد من أن هذا التداخل لا يقدم المصلحة الخاصة للقوى الفاعلة في السوق على المصلحة العامة. ولعلنا نجد مفهوم المثلث الحديدي الذي طوّرته دراسات الاقتصاد السياسي منذ منتصف القرن الماضي مثالاً لهذا النوع من المقاربات. وكان أول من أشار إلى العلاقات البينية الضارة بالمصلحة العامة وفق المثلث الحديدي الرئيس

الأمريكي أيزنهاور عندما حذّر من تقاطع مصالح موظفي الجهاز التنفيذي مع مصالح ضباط الجيش وشركات إنتاج الأسلحة في الولايات المتحدة الأمريكية. هذا النوع من العلاقة، إن وجد بصورة خفية في النظام الأمريكي، فإنه بالتأكيد أكثر انتشاراً في الدول التي يستشري فيها الفساد السياسي والإداري والمالي، وتغيب عنها آليات المساءلة السياسية.

الحوكمة والعلاقات المجتمعية ـ تركز هذه المقاربة على العلاقة بين الفعل السياسي للنخبة السياسية وقدرة الجماعات المحلية على المشاركة في صنع السياسات التي تؤثر في حياتها اليومية، والقدرة على تقييم هذه السياسات والعمل على تغييرها لتحقيق مصالح الأفراد المتأثرين بها.

أخيراً، فإن الطبيعة المعيارية لمقاربات الحوكمة لفهم آليات تطوير السياسات العامة وتنفيذها تجعلها مفيدة في دراسة سلوك المؤسسات المجتمعية على اختلاف اهتماماتها ومناطق تأثيرها ونفوذها؛ لذلك يمكن الحديث عن حوكمة على مستوى الجغرافية السياسية (الدولة القومية أو القطرية)، أو على مستوى المنظمات التجارية (شركة أو مصنع)، أو حكومة على مستوى الاجتماع السياسي (القبيلة، العائلة، وغيرها).

الفصل الثاني

النموذج المدني والرشد السياسي

الحوار حول طبيعة النموذج السياسي الذي يتوافق مع قيم الإسلام وتعاليمه، بين حماة النموذج التراثي والداعين إلى تطوير نماذج معاصرة تتناسب مع طبيعة المجتمع المعاصر الذي بدأ في مطلع القرن الماضي مع إلغاء منصب الخلافة، ما زال محتدماً إلى يومنا هذا، وما زال المنافحون عن المرجعية الإسلامية منقسمين حول معالم النموذج السياسي الذي يتوافق مع أسس الإسلام المعيارية. ويدور الخلاف حول معيارية نموذج الخلافة الراشدة التاريخي، وقدرته على تحقيق نظام يتبنى الشورى ويخضع القيادة السياسية إلى المساءلة ويسمح بالمشاركة السياسية للمواطنين ولمؤسسات المجتمع المدني.

يصر عدد من المنافحين عن المرجعية الإسلامية للحياة السياسية على إعادة توليد نموذج الخلافة الراشدة، الذي طوره المتكلمون وأخذ شكله المتكامل في كتاب الماوردي **الأحكام السلطانية** الذي يعتبره هؤلاء نموذجاً أساسياً لا بديل عنه[1]. ذلك أن الخلافة الراشدة كما يراها هؤلاء تمثّل نموذجاً معيارياً ينطوي على تعاليم الرسول الكريم وممارساته كما نقلها لنا أصحابه الذين تولّوا إدارة الدولة الناشئة من بعده، وفي مقدمتهم الخلفاء الراشدون الأربعة: أبو بكر وعمر وعثمان وعلي. الإصرار على العودة إلى

---

(١) يعتبر حزب التحرير الإسلامي الذي أنشأه تقي الدين النبهاني في القدس عام ١٩٥٣ في مقدمة الجماعات الإسلامية الداعية إلى إحياء الخلافة الإسلامية، لكنه ليس الوحي، فثمة أصوات داخل جماعة الإخوان المسلمين تدعو إلى إحياء مؤسسة الخلافة، كما تدعو إليها السلفية الجهادية، وفي مقدمتها تنظيم الدولة الإسلامية الذي أعلن حديثاً عن إحياء دولة الخلافة الإسلامية في الأراضي العراقية والسورية التي يسيطر عليها.

النموذج الراشدي يشكّل الحافز الواضح لرغبة بعض الحركات الإسلامية في استرجاع نموذج الخلافة الذي أصّل له الفقهاء في العصر العباسي، والذي تجلى في شكله النهائي في كتب عديدة حملت عنوان **الأحكام السلطانية**، وفي مقدمتها كتاب الماوردي الآنف الذكر.

لكن نموذج الخلافة الراشدة بني في الأصل على فكرة تحقيق الاستمرارية للممارسات السياسية النبوية، وهذا ما أراد الصحابة تأكيده من خلال اختيار لقب «خليفة رسول الله» لمناداة الرجل الذي اختاروه ليرأس المجتمع السياسي الذي أسسه رسول الله (ﷺ)؛ لذلك كان من المتوقع من فقهاء السياسة الإحالة إليه في أي جهد لتلمس الأسس المعيارية لنظام الخلافة الراشدة، هذا بطبيعة الحال ما لا نجده في كتابات فقهاء الأحكام السلطانية الذين اكتفوا ببحث العلاقات السياسية القائمة في العصر العباسي، عصر ظهور النظريات السياسية الإسلامية. وعلى الرغم من أن كتابات فقهاء الأحكام السلطانية لا تخلو من استرجاع ممارسات الخلفاء الراشدين وبعض الإحالات إلى ممارسات الرسول الكريم، فإنها تخلو بالتأكيد من أي إشارة إلى ميثاق المدينة الذي أسسه رسول الله (ﷺ)، وشكّل الإطار العملي الذي حكم الخبرة السياسية التاريخية التي ميزت الحضارة الإسلامية عبر تاريخها الطويل.

هذا التجاهل الكامل لنموذج المدينة الرسالي لا يعود في تقديرنا إلى غياب الوثيقة الخاصة بالميثاق التي أوردها ابن اسحاق الذي عاش في بداية القرن الهجري الثاني (ت. ١٥١هـ)، في تاريخه، وابن هشام، الذي عاش في بداية القرن الهجري الثالث (ت. ٢١٨هـ)، في كتاب **السيرة النبوية** تحت اسم صحيفة المدينة. كما أورد الوثيقة ابن كثير في **تاريخيه** وأورد البيهقي البنود الأولى (حتى البند ٢٤) في **سننه**، بل يرجع التجاهل على الأرجح إلى ظهور الكتابات السياسية الأولى عند الفقهاء في معرض التعامل مع الخلافات المحتدمة في القرن الهجري الثاني حول المرجعية السياسية والانقسام السني الشيعي بين نظريتي الاختيار والنص. ففي حين حاول أصحاب الاتجاه الشيعي التأسيس لمرجعية أهل البيت المرتكزة على فكرة الوصية سعى علماء المعتزلة ثم الأشاعرة ثم أهل الحديث إلى التأصيل للمرجعية الراشدية القائمة على مبدأ الاختيار.

ثمة خلاف بين المؤرخين حول تاريخ كتابة الميثاق بين من يرجّح السنة الأولى للهجرة ومن يقترح السنة السابعة للهجرة، عقب غزوة خيبر. ويعود هذا الاختلاف إلى أن الميثاق لا يشير إلى القبائل اليهود الثلاث الكبيرة، بني قينقاع وبني قريظة وبني النضير، وهذا ما دفع الباحث الباكستاني حميد الله إلى ترجيح أن تكون البنود الأربعة والعشرون الأول قد كتبت في السنة الأولى وبقية البنود أجّلت إلى السنة السابعة. ولكن هذا الادّعاء لا يستقيم لأنّ أهم أسباب الاختلاف بين المسلمين واليهود هو نقض اليهود لعهودهم والتزاماتهم ووقوفهم مع أعداء المدينة ضد أهلها؛ لذلك أُرجّح أن تكون الصحيفة قد كتبت قبل انضمام القبائل اليهودية الثلاث إليها، وهي قبائل تقيم خارج المدينة، في حين أن القبائل المذكورة في الصحيفة هي قبائل يهودية تعيش في المدينة.

وبغض النظر عن تاريخ كتابة الصحيفة التي أُرجّح أن تكون السنة الأولى كما بيّن معظم المؤرخين المسلمين، فإنّ بنودها ذات دلالات سياسية مهمة تتعلّق بطبيعة المرجعية السياسية ومصادر الشرعية السياسية الإسلامية.

أولاً: ميثاق المدينة

نصوص ميثاق المدينة التي أوردها المؤرخون المسلمون متقاربة، ولعل أكثرها شمولاً واضطراداً النص الذي أورده ابن هشام في سيرته، وهو كذلك أكثرها ثبوتاً نظراً إلى اعتماده على نص ابن اسحاق الذي ولد في القرن الأول الهجري وعاش في النصف الأول من القرن الهجري الثاني. نص الصحيفة يتألّف من ٧٤١ كلمة بما فيها عبارة البسملة التي تبدأ بها الصحيفة، وهو بالتالي نص قصير، ولأنّ ميثاق المدينة ينظّم العلاقات بين مكوّنات المدينة ويعلن المبادئ السياسية التي تحكمها فقد عدّه معظم المؤرخين المعاصرين نصاً دستورياً، وأشار إليه بعض على أنه أول دستور مكتوب.

ميثاق المدينة يختلف بطبيعة الحال عن الدساتير المعاصرة في أنه لا يرسم بنية سياسية لدولة المدينة ولكنه يعلن مبادئ سياسية تحكم العلاقات بين مكوناتها، البنى الوحيدة التي يشير إليها الميثاق هي القبائل التي كوّنت المجتمع المدني إبّان عصر الرسالة، والتمييز الوحيد بينها يقوم على أساس مرجعيّتها الدينية. هذا التمييز الديني بين القبائل، خاصة المسلمة واليهودية،

لا يرمي إلى إعطاء بعض القبائل امتيازات على قبائل أخرى، بل إلى حفظ الحريات الدينية لتلك القبائل والاعتراف بمرجعياتها القيمية الخاصة بها، هذا الاعتراف بالمرجعيات الاجتماعية والثقافية والدينية للقبائل هو الذي يشغل البنود الأربعة عشر الأول لميثاق المدينة.

قبل البدء بتحليل بنود ميثاق المدينة وتحديد دلالاتها السياسية وعلاقتها بالحياة السياسية المعاصرة، لنستعرض نص صحيفة المدينة كما أورده ابن هشام:

بسم الله الرحمن الرحيم (١) هذا كتاب من محمد النبي (رسول الله) بين المؤمنين والمسلمين من قريش وأهل يثرب ومن اتبعهم فلحق بهم وجاهد معهم: إنهم أمة واحدة من دون الناس. (٢) المهاجرون من قريش على ربعتهم يتعاقلون بينهم وهم يفدون عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين. (٣) وبنو عوف على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين. (٤) وبنو الحارس (من الخزرج) على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين. (٥) وبنو سعادة على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين. (٦) وبنو جشم على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين. (٧) وبنو النجار على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين. (٨) وبنو عمرو بن عوف على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين. (٩) وبنو النبيت على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين. (١٠) وبنو الأوس على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين. (١١) وإن المؤمنين لا يتركون مفرحاً بينهم أن يعطوه بالمعروف في فداء أو عقل. (١٢) وألا يخالف مؤمن مولى مؤمن دونه. (١٣) وإن المؤمنين المتقين أيديهم على كل من بغى منهم أو ابتغى دسيعةَ ظلم أو إثم أو عدوانٍ أو فسادٍ بين المؤمنين، وإن أيديهم عليه جميعاً ولو كانَ ولد أحَدهم. (١٤) ولا يقتل مؤمن مؤمناً في كافر ولا ينصر كافراً على مؤمن. (١٥) وإن ذمة الله واحدة يجير عليهم

أدناهم، وإن المؤمنين بعضهم موالي بعض دون الناس. (١٦) وإنه من تبعنا من يهود فإن له النصر والأسوة غير مظلومين ولا متناصر عليهم. (١٧) وإن سلم المؤمنين واحدة لا يسالم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله إلا على سواء وعدل بينهم. (١٨) وإن كل غازية غزت معنا يعقب بعضها بعضاً. (١٩) وإن المؤمنين يبيء بعضهم عن بعض بما نال دماءهم في سبيل الله. (٢٠) وإن المؤمنين المتقين على أحسن هدي وأقومه. (٢١) وإنه لا يجير مشرك مالاً لقريش ولا نفساً ولا يحول دونه على مؤمن. (٢٢) وإنه من اعتبط مؤمناً قتلاً عن بينة فإنه قود به إلا أن يرضى ولي المقتول (بالعقل)، وإن المؤمنين عليه كافة لا يحل لهم إلا قيام عليه. (٢٣) وإنه لا يحل لمؤمن أقر بما في هذه الصحيفة وآمن بالله واليوم الآخر أن ينصر محدثاً ولا يؤويه، وأنه من نصره أو آواه فإن عليه لعنة الله وغضبه يوم القيامة ولا يؤخذ منه صرف ولا عدل. (٢٤) وإنكم مهما اختلفتم فيه من شيء فإن مرده إلى الله وإلى محمد.

(٢٥) وإن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين. (٢٦) وإن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين لليهود دينهم وللمسلمين دينهم مواليهم وأنفسهم إلا من ظلم أو أثم فإنه لا يوتغ إلا نفسه وأهل بيته. (٢٧) وإن ليهود بني النجار مثل ما ليهود بني عوف. (٢٨) وإن ليهود بني الحارث مثل ما ليهود بني عوف. (٢٩) وإن ليهود بني ساعدة مثل ما ليهود بني عوف. (٣٠) وإن ليهود بني جشم مثل ما ليهود بني عوف. (٣١) وإن ليهود بني الأوس مثل ليهود بني عوف. (٣٢) وإن ليهود بني ثعلبة مثل ما ليهود بني عوف إلا من ظلم وأثم فإنه لا يوتغ إلا نفسه وأهل بيته. (٣٣) وإن جفنة بطن من ثعلبة كأنفسهم. (٣٤) وإن لبني الشطيبة مثل ما ليهود بني عوف وإن البر دون الإثم. (٣٥) وإن موالي ثعلبة كأنفسهم. (٣٦) وإن بطانة يهود كأنفسهم. (٣٧) وإنه لا يخرج منهم أحد إلا بإذن محمد. (٣٨) وإنه لا ينحجز على ثأر جرح، وإنه من فتك فبنفسه وأهل بيته إلا من ظلم وإن الله على أبر هذا. (٣٩) وإن على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم، وإن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة، وإن بينهم النصح والنصيحة والبر دون الإثم. (٤٠) وإنه لم يأثم امرؤ بحليفه وإن النصر للمظلوم. (٤١) وإن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين. (٤٢) وإن يثرب حرام

جوفها لأهل هذه الصحيفة. (٤٣) وإن الجار كالنفس غير مضار ولا آثم. (٤٤) وألا تجار حرمة إلا بإذن أهلها. (٤٥) وإنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده فإن مرده إلى الله وإلى محمد رسول الله، وإن الله على أتقى ما في هذه الصحيفة وأبره. (٤٦) وألا تجار قريش ولا من نصرها. (٤٧) وإن بينهم النصر على من دهم يثرب. (٤٨) وإذا دعوا إلى صلح يصالحونه ويلبسونه فإنهم يصالحونه ويلبسونه، وإنهم إذا دعوا إلى مثل ذلك فإنه لهم على المؤمنين إلا من حارب في الدين. (٤٩) على كل أناس حصتهم من جانبهم الذي قبلهم. (٥٠) وإن يهود الأوس مواليهم وأنفسهم على مثل ما لأهل هذه الصحيفة مع البر المحض من أهل هذه الصحيفة، وإن البر دون الإثم لا يكسب كاسب إلا على نفسه وأن الله على أصدق ما في هذه الصحيفة وأبره. (٥١) وإنه لا يحول هذا الكتاب دون ظالم أو آثم، (٥٢) وإنه من خرج آمن ومن قعد آمن بالمدينة إلا من ظلم أو آثم، وإن الله جار لمن بر واتقى، ومحمد رسول الله[٢].

أول ما يثير الاهتمام عند قراءة الميثاق أنه يسعى إلى تأكيد جملة من المبادئ السياسية التي تثبت عدداً من الحقوق وتؤسس لمجموعة من الواجبات، فمن الحقوق التي تثبتها الصحيفة حق المسلمين واليهود باتباع دينهم في تساوٍ كامل في هذا الحق بين الفريقين، فالفقرة (٢٦) من الصحيفة تؤكد الحرية الدينية والتساوي الحقوقي بين المسلمين واليهود، «وإن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين لليهود دينهم وللمسلمين دينهم مواليهم وأنفسهم إلا من ظلم أو أثم فإنه لا يوتغ[٣] إلا نفسه وأهل بيته». كما تؤكّد الفقرة (٥٢) التساوي بين جميع سكان المدينة في حق التنقل من المدينة وإليها، «وأنه من خرج آمن ومن قعد آمن بالمدينة إلا من ظلم أو آثم». ولا يزيل هذه الحرية إلا تجاوز الحقوق وارتكاب الظلم أو العدوان.

وكما يتساوى أبناء القبائل في الحقوق فإنهم يتساوون أيضاً في

---

(٢) السيرة النبوية لابن هشام (بيروت: دار المعرفة، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م)، ج٢، ص ١٥٠ - ١٥١. يجب أن ننوه أولاً إلى أن النص الأصلي لصحيفة المدينة لا يتضمن بنوداً مرقمة على النحو الذي أوردنا، بل إن هذه البنود المرقمة إضافة قمنا بها هنا، كما قام بها آخرون مثل محمد حميد الله ومحمد سليم العوا لغرض تسهيل الرجوع إلى النص بغية تحليله.

(٣) يوتغ أي يهلك.

الواجبات؛ فتؤكد الفقرة (٢٥) من الوثيقة اشتراك المسلمين واليهود في الإنفاق على المقاتلين دفاعاً عن المدينة، «وإن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين». وتكرر الفقرة (٣٩) هذا الواجب المشترك في الإنفاق «وإن على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم»، ثم تشدد على أهمية التضامن والتعاون في مواجهة العدو الذي يأتي محارباً لأي مكون من مكونات المدينة، «وإن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة، وإن بينهم النصح والنصيحة والبر دون الإثم».

أما الأمر الآخر الظاهر في هذه الصحيفة فتجاهلها الكامل لقضية إلزام المجتمع الجديد بأحكام الشريعة الإسلامية التي جعلها العلماء المسلمون في العصر العباسي أساس الشرعية السياسية كما سنبين لاحقاً، والتي يعدّها بعض المعاصرين العنصر الأول لشرعية الدولة والأخير. غياب الإلزام بالفقه الإسلامي وأحكامه لا تعود بالضرورة إلى مسألة غياب المصطلح، فالصحيفة لا تتطرق إلى مسألة تطبيق الشريعة ولا تتعاطى مع أحكام فقهية. هذا الغياب لمسألة تطبيق الشريعة لا يمكن تفسيره بدعوى تجاوز أو إهمال المرجعية القرآنية، فحاشا للرسول المصطفى (ﷺ) أن يغفل عن أمر جوهري في المرجعية السياسية الإسلامية. فالوثيقة في كل فقرة من فقراتها تستبطن مبادئ الكتاب المختلفة، فالميثاق يستبطن مبادئ القرآن وتوجيهاته في الدعوة إلى التعاون بين أبناء المدينة: ﴿وَتَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ ۖ وَلَا تَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ﴾ [المائدة: ٢] وتستبطنها عندما تدعو إلى إقامة العدل والتكافل بين أبناء القبائل وإلى مواجهة الظلم التعاون على محاربته: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ وَإِيتَآئِ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ وَٱلْبَغْىِ ۚ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [النحل: ٩٠]، وتستبطنها كذلك عندما تؤكد أن المسؤولية الفردية «فلا يكسب كاسب إلا على نفسه» كما تقول الصحيفة في الفقرة (٥٠)، وهذا تأكيد لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [فاطر: ١٨].

ونظراً إلى أهمية مسألة العلاقة بين الشريعة والدولة من جهة، والمستويات المتعددة لمعنى الشريعة كمصدر للمقاصد والأحكام القانونية، فإننا سنعود إلى مناقشة هذا الموضوع بشيء من الإسهاب في الفصل القادم. ونكتفي هنا بالتشديد على أن وثيقة المدينة انطوت على التعاطي مع الشريعة

باستحضار مبادئها الكلية والبناء عليها بوصفها قواعد ميثاقية أو دستورية، لتنظم الحياة السياسية في المجتمع، تاركة التعاطي مع الشريعة بوصفها قواعد قانونية وأخلاقية للمجتمع المدني المتعدد التكوين، وهذا ما دعا عدداً من الباحثين المعاصرين إلى الإشارة إلى ميثاق المدينة بوصفه الدستور المنظم للعلاقات السياسية داخل مجتمع المدينة. ونحن إذ نعمل على تحديد المبادئ السياسية التي حكمت مجتمع المدينة فإننا نقرر بأن المبادئ الدستورية لدولة المدينة شكلت النموذج الضابط للخلافة الراشدة وللخلافتين الأموية والعباسية بعد ذلك، طبعاً آخذين بعين الاعتبار التراجع الكبير الذي حصل في نهاية الخلافة الراشدة بعد تغييب مبدأ الشورى، ومقرين بوجود تفاوت في مستوى الالتزام بالمبادئ السياسية المؤسسة عبر التاريخ الإسلامي.

يمكننا عبر استعراض بنود ميثاق المدينة تمييز عشرة مبادئ ثاوية في هذا الميثاق، نثبتها أدناه مع الإشارة إلى نصوص الميثاق المحددة لها:

١ ـ أهل الميثاق أمة متعاضدة ومستقلة ذات سيادة

أعلن ميثاق المدينة قيام مجتمع سياسي مستقل وذي سيادة في البند الأول: «هذا كتاب من محمد النبي (رسول الله) بين المؤمنين والمسلمين من قريش وأهل يثرب ومن اتبعهم فلحق بهم وجاهد معهم. إنهم أمة واحدة من دون الناس» الإشارة إلى المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب بأنهم أمة من دون الناس تشديد على استقلال القرار السياسي لمن دخل تحت الميثاق. وهذا التأكيد تكرر في الفقرة (١٥) في سياق الحديث عن التزام جميع المؤمنين بالعهود التي تُلزم بعضهم: «وإن المؤمنين بعضهم موالي بعض دون الناس» لا تشير الفقرات الأولى حتى الفقرة (٢٥) بالتعددية الدينية التي وسمت المجتمع المدني؛ إذ لا إشارة إلى وجود المكون اليهودي في المدينة، ولكن الفقرة (٢٦) تؤكد وحدة المجتمع المدني وصبغته التعددية عندما تنص على أن «يهود بني عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم مواليهم وأنفسهم». وعلى الرغم من أن هذه الفقرة تنص على علاقة المعية بين المسلمين واليهود، مما يظهر حالة من التميز والانفصال، إلا أن فقرات الميثاق المتعددة تظهر حالة

تضامن سياسي واضح بين المسلمين واليهود، بل إن العلاقة نفسها شملت مشركي العرب في يثرب، والذي قدّر عددهم بثلاثة أضعاف عدد المسلمين في السنة الأولى للهجرة.

هذه الوحدة السياسية التي تقوم على الولاء داخل الجماعة السكانية المسلمة، وتشمل الجماعة السكانية اليهودية المستعدة للانضواء تحت ميثاق المدينة، ليست نابعة من أخلاقيات رسول الله ومهمته الرسالية، بل تعكس أيضاً مبادئ قرآنية تم تأكيدها في كتاب الله، فالآيات القرآنية التي تؤكد الولاء بين المؤمنين عديدة، منها: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾ [التوبة: ٧١]، أو: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى﴾. ويبدو من فقرات الصحيفة المختلفة أنها ترى المؤمنين بالرسالة الخاتمة ـ بما تحمل هذه الرسالة من رؤية جديدة للعالم ـ نواةً أساسية في قيام النظام السياسي التعددي، نظراً إلى أن القيم التي تحملها هذه الرسالة، من التزام بالعدل والمساواة واحترام التعددية الدينية والعرقية، هي القيم الضرورية لقيام نظام مشاركة تعددي، وبالتالي فإن هذا التضامن الذي تنبه إليه الصحيفة ليس تضامناً إقصائياً يستبعد المكوّنات الأخرى لمجتمع المدينة، بل تضامن تمكيني يسمح بقيام نظام تعددي؛ لذلك أتى مبدأ التعددية السكانية والدينية واضحاً في مختلف فقرات الميثاق.

هذه المسؤولية المهمة التي يتحملها المؤمنون بالنظام الجديد تعكس أيضاً رؤية قرآنية واضحة في آيات الكتاب، فالقرآن الكريم يشدّد على أهمية الولاء داخل الجماعة المؤسسة للنظام الذي ينطلق من رؤية رسالية، مشيراً إلى ضرورية قيام الولاء الداخلي بين المهاجرين والأنصار على أساس الإيمان المشترك وخارج دائرة الولاءات القبلية. فالآية ٧٢ من سورة الأنفال تؤكد هذا المعنى بوضوح ثم ينتقل السياق القرآني في الآية ٧٣ لينبه إلى أن الكفار من قريش الرافضين المجتمع الجديد يجب أن يُنظر إليهم على أنهم جماعة سياسية متضامنة داخلياً في مواجهة تضامن الإيمان. ولتنتهي الآيات بتحذير: ﴿إِلَّا تَفْعَلُوهُ تَكُن فِتْنَةٌ فِي الْأَرْضِ وَفَسَادٌ كَبِيرٌ﴾. ذلك أن لا قيام لأي رؤية أو مبدأ إلا من خلال التضامن الداخلي بين أصحاب المبدأ الملتزمين برؤيته المعيارية.

٢ ـ احترام التعددية السكانية والدينية

مبدأ التعددية الدينية والاحترام المتبادل للديانات القائمة في المدينة والذي نصّت عليه الفقرة (٢٦) بوضوح: «لليهود دينهم وللمسلمين دينهم»، هذه الحرية الدينية كما أقرتها الصحيفة ليست مسألة نظرية تتعلق بمعتقدات نظرية تسامحت الصحيفة بها، كما هو الحال في الدساتير المعاصرة التي تسمح لأتباع الديانات بحرية المعتقد ولكنها لا تسمح بحرية الممارسة القائمة على المعتقد إذا تعارضت مع الأعراف والقوانين السائدة، في حين أعطى ميثاق المدينة، والذي عززته الممارسات السياسية عبر تاريخ الدول الإسلامية الطويل، حرية الممارسة واستقلالية التشريعات ذات الطبيعة الثقافية والدينية، فقد أعطى كذلك استقلالاً قضائياً وإدارياً واسعاً، كما هو واضح من نص هذه الفقرة وفقرات أخرى. «وأن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين لليهود دينهم وللمسلمين دينهم مواليهم وأنفسهم إلا من ظلم أو أثم فإنه لا يوتغ إلا نفسه وأهل بيته». لذلك كان دور السلطة المركزية المتمثلة بشخص الرسول الكريم الحكم بين مكونات المدينة من دون التدخل في خصوصياتها النابعة من ثقافتها وديانتها، كما تنص الفقرة (٤٥) على أنه: «ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده فإن مرده إلى الله وإلى محمد رسول الله، وإن الله على أتقى ما في هذه الصحيفة وأبره». تدخل الرسول والمبادئ والأحكام النابعة من الرسالة الخاتمة في قضايا تتعلق بالمكونات غير المسلمة في المدينة يتعلق بخلافات وصلت حدّ الشجار يخشى أن يعم فسادها على سكان المدينة.

وأما خارج حالة التنازع والاختلاف فإن لكل قبيلة الحق باتباع أعرافها الخاصة بها كما هو واضح من تشديد الصحيفة على أن كل قبيلة من القبائل التي يشكل مجموعها مجتمع المدينة «على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى ويفدون عانيهم بالمعروف»، هذا يعني أن الشريعة، أو القانون المرتكز على المصادر المعيارية الإسلامية لا يجوز فرضه من المركز بل يجب أن يتحول إلى أعراف اجتماعية مقبولة من أغلبية المجموعات السكانية؛ لذلك نجد أن القرآن لا يطالب المؤمنين بالأمر بالخير أو الحق، بل بالدعوة إليهما، ويقصر مسألة الأمر بما أصبح عرفاً أو معروفاً، كما في قوله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٤]،

أو في قوله: ﴿خُذِ ٱلْعَفْوَ وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ ٱلْجَٰهِلِينَ﴾ [الأعراف: ١٩٩].

٣ ـ إقامة العدل ومحاربة الظلم

مبدأ العدل واحد من المبادئ الأساسية التي انطوت عليها صحيفة المدينة. الفقرة (١٣) من الصحيفة تنص على أن «المؤمنين المتقين أيديهم على كل من بغى منهم أو ابتغى دسيعة ظلم أو إثم أو عدوانٍ أو فسادٍ بين المؤمنين، وإن أيديهم عليه جميعاً ولو كان ولد أحدهم». وتنص الفقرة (١٦) على أن «من تبعنا من يهود فإن له النصر والأسوة غير مظلومين ولا متناصر عليهم».

فتحقيق العدل أتى هنا مستقلاً عن أي قيود دينية أو قبلية، ليتساوى الجميع أمام المرجعية السياسية. وواضح من السياق أن العدل الذي أريد تأكيده في ميثاق المدينة يرتبط بالتعامل بتحقيق الحقوق لكل أفراد المدينة بغض النظر عن طبيعة انتماءاتهم القبلية أو قوتهم النابعة من تضامن عشائري، فارتكاب جريمة في حق أي من مواطني المدينة يستوجب الأخذ على يد المعتدي مهما كانت مكانته داخل المجتمع المدني ومهما بلغت قوة القبيلة التي ينتمي إليها، ومن دون اعتبار لانتمائه الديني أو العرقي.

العدل الذي جعله ميثاق المدينة أحد أهم بنوده، هو القيمة العليا التي أكدها القرآن وجعلها الغاية الكلية من إرسال الرسل وتنزيل الكتب، كما نقرأ في سورة الحديد الآية ٢٥: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ﴾. كما نجد في القرآن تأكيد إقامة العدل من دون تمييز بين قريب أو بعيد أو عدو أو صديق: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُونُوا۟ قَوَّٰمِينَ لِلَّهِ شُهَدَآءَ بِٱلْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ ٱعْدِلُوا۟ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرٌۢ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ [المائدة: ٨].

٤ ـ المسؤولية الفردية عن الجرائم والأخطاء واستقلال الافراد بالحقوق

المبدأ الثوري الذي رسخته الصحيفة هو مبدأ المسؤولية الفردية عن الجرائم والاعتداءات، وهو يتناقض مع أهم ركائز المنظومة القبلية التي ميزت المجتمع العربي قبل الإسلام. فالمبدأ الأساس في الحياة القبلية معروف ومشهور، مبدأ التضامن الداخلي المطلق لأبناء القبيلة الذي لخصه

شعار «أنصر أخاك ظالماً أو مظلوماً»؛ لذلك فقد كان التضامن بين أفراد القبيلة غير محدود بأي قانون أعلى من المبدأ القبلي. وقد كرس الميثاق هذا المبدأ بعد أن أعاد تفسيره، وذلك من خلال رفض الفكرة التي سادت في المجتمع الجاهلي. فالفقرة (٤٠) تؤكد براءة الحليف من أفعال الشخص، وعدم جواز الانتقام وإنزال العقاب على حليف نتيجة جرائم من تحالف معه ولم يشاركه جريمته، فلا يؤخذ أحد بجرائم حليفه. كما تنص الفقرة المذكورة: «وإنه لم يأثم امرؤ بحليفه وإن النصر للمظلوم»، وكذلك يتمتع أهل المدينة بحرية الخروج منها والعودة إليها بأمان: «وإنه من خرج آمن ومن قعد آمن بالمدينة إلا من ظلم أو أثم»، كما تنص الفقرة الأخيرة من الميثاق.

المسؤولية الفردية الغريبة عن وجدان المجتمع القبلي في الجاهلية، مبدأ رسخته الرسالات السماوية عبر تاريخها الطويل، وأكدته الرسالة الخاتمة؛ فالقرآن الكريم يشدّد على أن المسؤولية الأخروية هي مسؤولية فردية أمام الله تعالى، فالآيتان ٨٠ و٩٥ من سورة مريم تشيران إلى المسؤولية الفردية للإنسان أمام الله، في الأولى بصيغة الفرد: ﴿وَنَرِثُهُۥ مَا يَقُولُ وَيَأْتِينَا فَرْدًا﴾، وفي الثانية بصيغة الجمع: ﴿وَكُلُّهُمْ ءَاتِيهِ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ فَرْدًا﴾. ويتكرر المعنى نفسه في سورة النحل: ﴿يَوْمَ تَأْتِى كُلُّ نَفْسٍ تُجَٰدِلُ عَن نَّفْسِهَا وَتُوَفَّىٰ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ [النحل: ١١١] هذه المسؤولية الفردية تجعل الاتباع خارج دائرة التعلل والاعتذار. فالضعيف بسبب نقصان في المال والسلطة لا يستطيع من المنظور القرآني الاعتذار بالضعف عن القيام بالحقوق والواجبات: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ تَوَفَّىٰهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ظَالِمِىٓ أَنفُسِهِمْ قَالُوا۟ فِيمَ كُنتُمْ قَالُوا۟ كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِى ٱلْأَرْضِ ۚ قَالُوٓا۟ أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ ٱللَّهِ وَٰسِعَةً فَتُهَاجِرُوا۟ فِيهَا ۚ فَأُو۟لَٰٓئِكَ مَأْوَىٰهُمْ جَهَنَّمُ ۖ وَسَآءَتْ مَصِيرًا﴾ [النساء: ٩٧].

٥ ـ تساوي أهل الصحيفة في الحريات والواجبات

المساواة بين المتواثقين في المدينة مبدأ واضح عبر الفقرات العديدة التي تشكل الميثاق، فالفقرة (١٦) تؤكد أنه: «من تبعنا من يهود فإن له النصر والأسوة غير مظلومين ولا متناصر عليهم» كما تنص الفقرة (٣٩) على أن تساوي الإنفاق بين المسلمين واليهود فتؤكد بأن «على اليهود نفقتهم وعلى

المسلمين نفقتهم، وإن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة، وإن بينهم النصح والنصيحة والبر دون الإثم».

هذا التساوي في الحقوق والواجبات يعكس الرؤية القرآنية التوحيدية التي تؤكد تساوي الكرامة الإنسانية وتشدّد على وحدة البشرية في الأصل وتفرّد الله في الحكم على اختلاف الناس في المعتقدات والخيارات الدينية والعقدية: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ﴾ [الحجرات: ١٣] التساوي بالكرامة لا يقوم على أساس ديني في الرؤية القرآنية بل على أساس إنساني بحت، والتعارف والتعاون والنصيحة والبر هي العلاقات الطبيعية بين بني البشر، وقمة الكرامة الإنسانية التي أقرها القرآن وأمر أتباع الرسول الخاتم باحترامها هو الحرية الدينية والحرية في قول ما يعتقده الإنسان صواباً، ولذلك أمر القرآن باحترام خيارات أصحاب العقائد والديانات المغايرة والتعامل معهم ببر ومودة ورحمة ما لم يقفوا موقفاً عدائياً ظالماً.

لذلك أعلن ميثاق المدينة واجب الحماية والنصرة لكل من انضوى تحت لوائه كما تؤكد الفقرة (١٦) بل قدّمه على نصرة وحماية المسلمين ممن لم يلتحقوا بالمدينة ولم يشاركوا في العقد الاجتماعي الذي تولّد بين أعضاء مجتمع المدينة على اختلاف مشاربهم. والقاعدة التي بيّنها القرآن هي في تقديم المواثيق والعهود التي انضوى تحتها المسلمون على روابط الوحدة الدينية، مقدماً بذلك الوحدة السياسية على الوحدة الدينية، كما توضح الآية ٧٢ من سورة الأنفال: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَهَاجَرُواْ وَجَٰهَدُواْ بِأَمۡوَٰلِهِمۡ وَأَنفُسِهِمۡ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلَّذِينَ ءَاوَواْ وَّنَصَرُوٓاْ أُوْلَٰٓئِكَ بَعۡضُهُمۡ أَوۡلِيَآءُ بَعۡضٖۚ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمۡ يُهَاجِرُواْ مَا لَكُم مِّن وَلَٰيَتِهِم مِّن شَيۡءٍ حَتَّىٰ يُهَاجِرُواْۚ وَإِنِ ٱسۡتَنصَرُوكُمۡ فِي ٱلدِّينِ فَعَلَيۡكُمُ ٱلنَّصۡرُ إِلَّا عَلَىٰ قَوۡمِۭ بَيۡنَكُمۡ وَبَيۡنَهُم مِّيثَٰقٞۗ وَٱللَّهُ بِمَا تَعۡمَلُونَ بَصِيرٞ﴾.

واضح أن القرآن يقدم الروابط الميثاقية على الروابط الدينية ويؤسس الولاء السياسي على أساس مدني لا ديني، فالنصرة القائمة على التضامن الديني مطلوبة كما تبين الآية ولكنها عندما تصطدم بعلاقة قائمة على مواثيق فإن الأولوية للولاء القائم على الدخول في ميثاق مشترك.

٦ - لا يجوز الدخول بأحلاف عسكرية مع أعداء المدينة أو نصرتهم والقتال معهم ضد أبنائها

حرصت الصحيفة على اعتبار أن تحقيق الأمن لمواطني المدينة، على توحيد كلمة الجميع تجاه خصوم المدينة وأعدائها، لذلك نجد أن عدداً من الفقرات تؤكد هذا المعنى وتمنع قيام تحالفات فردية بين قبائل المدينة وأعدائها، وتطالب بحصول توافق بين الجميع قبل إبرام عهود واتفاقات، فالفقرة (٢١) تمنع التعاطي بين مشركي المدينة الذين يشملهم الميثاق مع قريش، وتشير إليهم بالاسم نظراً إلى اشتراكهم مع قريش بالشرك، ومظنة أن تتولد عن هذا التماثل تضامناً أو تعاطفاً، فتنص على أنه «لا يجير مشرك مالاً لقريش ولا نفساً ولا يحول دونه على مؤمن»، كذلك تؤكد الفقرة (١٧) أن سِلم المؤمنين واحدة ولا يجوز حماية عدو أو التحالف معه من دون رضى المتواثقين: «إن سلم المؤمنين واحدة لا يسالم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله إلا على سواء وعدل بينهم». يحترم الجميع الجوار الذي يمنحه أحد أفراد المدينة لأحلافه التي تقوم على أساس علاقات اجتماعية طالما لم تؤدّ إلى الإخلال بالتضامن الداخلي لسكان المدينة ضد خصومهم وأعدائهم (١٥) «وإن ذمة الله واحدة يجير عليهم أدناهم، وإن المؤمنين بعضهم موالي بعض دون الناس». وهي هنا تشير إلى علاقات الموالاة التي كانت سائدة بين القبائل العربية ومن التحق بها من غير العرب، استخدام الصحيفة عبارة «مؤمنين» بدلاً من مسلمين هنا مقصود للإشارة إلى أصل التوحيد الذي يجمع المسلمين باتباع الديانات السماوية السابقة، ذلك أن الصحيفة تقابل بين اليهود والمسلمين في البند (٣٩) عند الحديث عن مسؤوليات المشاركة في الإنفاق، ويمكن فهم هذا الاستخدام أيضاً من ملاحظة أن مطلع الميثاق يتحدث عن المؤمنين من القبائل العربية ثم يعرّج لاحقاً على القبائل اليهودية التي التحقت بالمؤمنين بالرسالة الخاتمة، لتعود فتشمل جميع المؤمنين بالرسالات السماوية في صفة «المؤمنين».

ومرة أخرى يؤكد الميثاق أهمية التضامن السياسي القائم على عقد بين أبناء المدينة، بل ويقدمه على التضامن الديني. هذا الموقف الذي يغيب عن كثيرين ممن لا يميزون بين مفهوم الأمة بوصفها جماعة دينية والأمة بوصفها جماعة سياسية، نجده واضحاً في ميثاق المدينة، وهو بهذا الوصف تجسيد

للتوجيهات القرآنية التي تتعلق بالتضامن السياسي والمواثيق السياسية وأولويتها على المواثيق الدينية، ففي سورة الأنفال، على سبيل المثال، يحثّ القرآن الأنصار والمهاجرين على التضامن داخل المدينة، ويدعوهم إلى الانتصار وتقديم يد العون إلى المسلمين الذين لم يهاجروا وفضّلوا البقاء في قريش إلا عندما يتعلق الأمر في حالات قيام عهود ومواثيق بين مسلمي المدينة ومن انتصر من غير المهاجرين منه، فهنا يؤكد القرآن أولوية الالتزام بالمواثيق والعهود والتضامن مع شريك الميثاق على الانتصار لشريك الدين، كما تؤكد الآية ٧٢ من سورة الأنفال التي استعرضنا في المبحث السابق.

وبطبيعة الحال فهذه ليست دعوة إلى المشاركة بعمل عدواني ضد شركاء الدين أو شركاء الإنسانية، بل إلى الحفاظ على المواثيق والعهود التي تقوم على مبادئ أخلاقية وقيمية وإنسانية راسخة، وفي مقدمتها الميثاق السياسي الذي أعلن قيام مجتمع المدينة.

٧ ـ التكافل الاجتماعي حق للجميع ومسؤولية التكافل الاجتماعي تقع على الجماعات السكانية المحلية ابتداء ثم المجتمع المدني لاحقاً

المبدأ السابع والأخير الذي شدّد عليه ميثاق المدينة هو مبدأ التكافل الاجتماعي الذي كرّسه القرآن الكريم فجعله ركناً من أركان الإسلام من خلال مؤسسة الزكاة، فالفقرات من (٢) إلى (١١) تدور بوضوح حول هذا المعنى ملزمة كل مكونات المدينة من قبائل وبطون رعاية أفرادها وتقديم الدعم المادي والخدمي لهم وكفالة من يحتاج منهم إلى مساعدة. فالفقرة (٢) على سبيل المثال تؤكد أن حرية المهاجرين باتباع عاداتهم وأعرافهم (ربعتهم) وتلزمهم مسؤولية فك الأسرى: «المهاجرون من قريش على ربعتهم يتعاقلون بينهم وهم يفدون عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين». وتتابع الفقرات (٣) إلى (١٠) تكرر هذا الأمر بذكر قبائل المدينة المختلفة، ثم تنتقل في الفقرة (١١) لتؤكد واجب المؤمنين من أصحاب الصحيفة في تحرير من أثقله الدَّيْن منهم وفق الأعراف المعتمدة: «وأن المؤمنين لا يتركون مفرحاً بينهم أن يعطوه بالمعروف في فداء أو عقل».

ولقد كرّس القرآن الكريم مبدأ التكافل الاجتماعي هذا في نصوص كثيرة، خاصة ما تعلق منها بالزكاة والصدقات، فجعل من مصارف الزكاة

إعطاء الفقير والمسكين والغارم الذي أثقله الدين من جانب، وربط واجب الإنفاق على المحيط الاجتماعي المباشر لذوي الحاجات، وحمّل ذوي القربى والجوار مسؤولية أكبر في البذل والعطاء والعون؛ لذلك فإن مبدأ التكافل الذي اعتُمد في المدينة قام على هذين الركنين، فمسؤولية تقديم يد العون لذوي الحاجات مرتبطة بقبائل المدينة وبطونها كما توضح الفقرات المذكورة من ميثاق المدينة.

ثانياً: مبادئ دولة المدينة السياسية

المبادئ التي استعرضناها في المبحث السابق يمكن إعادة صياغتها وفق مبادئ سياسية كلية تستصحب المفاهيم السياسية المعاصرة والخبرة السياسية المتراكبة نتيجة بروز المؤسسات السياسية الحديثة. يتضمن ميثاق المدينة مبادئ الحريات المدنية والتعددية السياسية واستقلال القرار السياسي الذي يميّز الدول ذات السيادة والعدالة الاجتماعية والمساواة السياسية، بل إننا نجد أن مبدأ المشاركة السياسية، على الرغم من الخصوصية القبلية لمجتمع المدينة، واضح في عدد من الفقرات لعلّ أهمها الفقرة (١٥) التي تنص على أن «ذمة الله واحدة يجير عليهم أدناهم»، فالميثاق لا يحصر الممارسة السياسية والقرار السياسي كلياً في شيوخ المدينة وقادتها، بل تجعل من قرار حماية أي فرد من أفرادها، مهما قلّ شأنه على الهرم السياسي والاجتماعي، لشخص من خارج المدينة ملزماً للجميع بتقديم الحماية. هنا تكمن بوضوح الدعوة إلى تأسيس نظام سياسي يقوم على أساس المساواة في الحقوق السياسية لأفراد المجتمع أو ما نطلق عليه اليوم نظام المواطنة، ولكن المجتمع التاريخي الإسلامي فشل في الارتقاء إلى هذه المعاني وتحويلها إلى ممارسة سياسية مؤسسية، ولعل المرحلة الحالية من التحولات السياسية في العالم الإسلامي تعيد تأسيس هذه القيم في المنظومات السياسية الحاكمة.

وغني عن القول إن تماهي المبادئ المدنية التي اعتمدها رسول الله (ﷺ) ومبادئ سياسية معاصرة لا تعني تطابقاً كاملاً في الفهم والتعاطي، نظراً إلى الاختلاف الواضح بين البنية الاجتماعية والسياسية للمجتمعات القبلية التي قامت في عصر النبوة والبنى القائمة اليوم، لكن التماهي يعني وحدة الدوافع الوجدانية والمرجعيات الأخلاقية في الحالتين.

١ ـ أولوية التضامن السياسي المدني: يُقَدَّم التضامن السياسي، المتولد عن ميثاق المدينة والالتزامات الناجمة عنه، على التضامن القبلي والديني المنضوي تحته من دون أن يلغيه. من الواضح أن ميثاق المدينة لم يؤسس لدولة دينية تقوم بفرض رؤيتها وأحكامها الدينية على المجتمع السياسي الذي تنتمي إليه بل دولة منفتحة على كل الأطياف الدينية والقبلية؛ فالالتزامات المشتركة التي شكلت المبادئ الحاكمة مشتركة بين المكونات السكانية وترمي إلى الحفاظ على كرامة أفراد المجتمع وحقوقهم، ومن هنا فهي دولة مدنية اسماً ومضموناً، بل لعلّ السبب الرئيس لإطلاق اسم المدينة على يثرب أن الإسلام وقيمه حوّلها من بقعة جغرافية تعيش فيها قبائل متفرقة ومتناحرة إلى كيان اجتماعي وسياسي ينتظم فيه الجميع وفق قواعد مشتركة. ومن هنا نستطيع القول من دون تردد أن الدولة التي أسسها الرسول الكريم (ﷺ) هي دولة مدنية بامتياز.

٢ ـ مجتمع المدينة تعددي يسمح بقيام كيانات سكانية ودينية مختلفة. التعددية هنا لا تتعلق بالتنوع الديني والتعايش بين أصحاب الديانات المختلفة، ولكنه يقوم على أساس التساوي في المواطنة وحقوقها، فاليهود كما توضح الصحيفة لهم من الحقوق وعليهم من الواجبات ما يجعلهم في حالة تساوي في المكانة السياسية.



٣ ـ يتساوى الجميع، أفراداً وجماعات، في الحقوق والواجبات. هذا التساوي محصور في دائرة الحقوق السياسية، والتي تتضمن الحفاظ على الخصوصية الثقافية والعرفية والحريات الدينية.

٤ ـ اعتماد اللامركزية في الإدارة والتكافل الاجتماعي. وهذا واضح في إبقاء مسائل التعاون والعلاقات المعتمدة على العرف في مستوى الجماعة الدينية والسكانية.

٥ ـ إقامة العدل ومحاربة الظلم والعدوان هو أساس التعاون وفحواه. وهنا تؤسس الصحيفة للمسؤولية المشتركة بين سكان المدينة في إقامة العدل ومحاربة الظلم والفساد.

٦ ـ توحيد السياسة الخارجية والتشديد على الأمن المشترك ووحدة الموقف تجاه القوى الأخرى. فعلى الرغم من إبقاء الصحيفة للروابط القبلية والدينية على حالها إلا أنها لم تسمح للقبائل بالدخول في أحلاف وعلاقات مستقلة عن المواقف المشتركة للمجتمع السياسي المدني.

٧ ـ يخضع الجميع لمنظومة من الحقوق والحريات المدنية المشتركة. هذه الحقوق والحريات ذات طبيعة إنسانية كلية، ولا يمكن حصرها بالعلاقات الدينية والقبلية، ومن الحقوق التي أشارت إليها الصحيفة بوضوح، الحقوق الآتية:

- الحريات الدينية
- الإدارة السياسية المحلية
- حرية التنقل
- استقلال الشخصية القانونية

لذلك يمكن القول إن الميثاق أعطى حرية كافية لمكونات المجتمع المدني في مسائل الخصوصيات الناجمة عن التميز الاجتماعي (القبلي في حالة مجتمع المدينة) والديني، ولكنها أبقت المركزية فيما يتعلق بتحقيق الأمن المشترك والعدالة القانونية، وأبقت المرجعية السياسية إلى رسول الله في قضايا الخلافات والنزاعات بين المكونات السكانية، فالاختلاف يرد إليه: «وأنكم مهما اختلفتم فيه من شيء فإن مرده إلى الله وإلى محمد».

ثمة تشديد واضح في سياق الصحيفة على مبدأ الشراكة السياسية بين المكونات السكانية، وأهمية الشورى للوصول إلى قرارات مشتركة، مبدأ الشورى الذي أسسه القرآن الكريم بجعله خاصية لمجتمع المؤمنين مبدأ رسالي يمكن ملاحظته بوضوح في ممارسات رسول الله السياسية، بيد أن تداخل التشريعي والتنفيذي في شخص الرسول نابع أيضاً من خصوصية دوره التاريخي المتعلق بتبليغ الرسالة الخاتمة. بالتأكيد حرص الرسول على اعتماد الشورى في قراراته السياسية، والأمثلة كثيرة على ذلك، بيد أن التداخل بين وظيفتَي الرسالة والقيادة جعل تأسيس مبدأ الشورى الملزمة في ممارساته أمراً متداخلاً، التمييز بين الشورى والاستشارة، والتحقق من مبدأ المساءلة

المرتبط بمبدأ الشورى الملزمة يتطلب منا النظر في الممارسات في العهد الراشدي.

ثالثاً: ميثاق المدينة أسس لنموذج الدولة المدنية التعددية

النموذج المدني للمجتمع التعددي ولّد ثقافة منفتحة معززة لكرامة الإنسان بغض النظر عن أصوله العرقية أو القومية، أو انتمائه العقدي أو الديني، واستطاع في أقل من قرن من الزمن تحقيق نهضة حضارية عالمية أسهم فيها العربي والفارسي والهندي والبربري والكردي والتركي، كما أسهم فيها المسلم والنصراني واليهودي.

لم تكن عالمية الثقافة التي واكبت النهوض الحضاري الذي بلغ أوجه في القرن الهجري الخامس ناجمة بطبيعة الحال عن عملية تلفيق بين قيم الشعوب التي شكلت المجتمع الإسلامي الذي استوعب القارات الثلاث المعروفة آنذاك، كما أنها لم تنجم عن توفيق بين التصورات والمعتقدات الإسلامية والنصرانية واليهودية، بل حافظت عبر تاريخها على شخصيتها الإسلامية المتميزة، فعالمية الثقافة والحضارة الإسلاميتين لا تعود إلى مقومات دخيلة على الرؤية والقيمة الإسلاميتين، بل تنبع منهما. فعالمية الرؤية الإسلامية نابعة أصلاً من الخطاب القرآني الذي أكد تساوي الناس في الكرامة والتفاضل بالعمل: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾ [الحجرات: ١٣] والذي شدد على ضرورة البحث عن قواسم مشتركة بين التوجهات العقدية والدينية المختلفة: ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْاْ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍۭ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْـًٔا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن تَوَلَّوْاْ فَقُولُواْ ٱشْهَدُواْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ [آل عمران: ٦٤] وعالمية الرؤية الإسلامية نابعة من تأكيد الإسلام حق الإنسان باختيار الشريعة التي يخضع لها والعقيدة التي يؤمن بها، وبالتالي ضرورة تعايش الجماعات العقدية والقيمية المختلفة، والتسابق في تطوير الحياة الإنسانية وتحقيق خيريتها: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ۚ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْ ۖ فَٱسْتَبِقُواْ ٱلْخَيْرَٰتِ﴾ [المائدة: ٤٨].

عالمية الرؤية الإسلامية نابعة من نموذج مجتمع المدينة الذي أسسه رسول الله على عينيه، والذي حرص على الانفتاح على الآخر وتأسيس مجتمع تعددي متسامح، يوفر لجميع أبنائه: مسلمين ويهود حقهم في العيش الكريم في ظل نظام عادل يحمي أفراده من الظلم والتسلط وتحكم نخبة أو جماعة.

هذه الرؤية المنفتحة هي الأساس الذي يجب أن تقوم عليه المجتمعات العربية والإسلامية الحديثة التي تستحضر القيم الإنسانية التي كرستها الرسالات السماوية وحققتها المجتمعات الإسلامية التاريخية ضمن فضائها الزمني.

مثّل مجتمع المدينة، إذن، نموذجاً مصغراً لمجتمع عالمي يضم قبائل عربية متصارعة ألّف الإسلام بين قلوب أبنائها، ثم عاد ووحد بينها وبين موالٍ من الحبشة والفرس والروم ثم جمعها ضمن ولاء تعاقدي مع يهود المدينة. وبذلك حقّق الإسلام نموذج المجتمع القائم على التضامن القيمي والتعاقدي ليحل مكان نموذج المجتمع القبلي القائم على مبدأ التضامن العضوي العقدي. لقد وحدت مبادئ الحق والعدل والتكافل والتراحم والتسامح التي جاء بها الدين الجديد مجتمع المدينة، وتكفلت وثيقة تأسيسه التي تمثلت بصحيفة المدينة الحفاظ على كرامة أفراده وحقوقهم بغضّ النظر عن انتماءاتهم القبلية والعرقية والدينية، ولا يقولنّ قائل إن مجتمع المدينة التعددي المنفتح على الإنسان، بوصفه إنساناً، كان نموذجاً انتقالياً ولم يكن نموذجاً نهائياً بدليل إخراج المسلمين اليهود من المدينة بعد صراع دام، والقضاء على معاقل الشرك في المدينة، فهذه صراعات مرهونة بظروفها التاريخية الخاصة، وبمواقف اليهود والمشركين العرب من الدين الجديد، ناقشتها في مواضع أخرى ولا أرى إمكانية الاستفاضة في بيانها هنا. ويكفي لإظهار أن النموذج المدني المشار إليه كان نموذجاً نهائياً، أن المسلمين أعادوا بناءه على مستوى الحضارة العالمية التي أنشؤوها وأشادوا صرحها، والتي ضمّت المسيحي واليهودي والمجوسي والهندوسي كما ضمت المسلم، والتي وفرت لجميع المنتسبين إليها فرصة المشاركة في بنائها وترسيخها.

رابعاً: الخلافة الراشدة ومبدآ المشاركة والمساءلة

مارس رسول الله مهامَّ ترتبط بالقيادة السياسية إضافة إلى مهام النبوة والرسالة التي كرس نفسه لنشرها وإرساء قيمها، وعلى الرغم من اعتماده مبدأ الشورى في علاقاته السياسية، وبالنظر إلى أن الصحابة أخضعوا معظم قراراته إلى المساءلة، فإن جانب المسؤولية والمساءلة في الرؤية الرسالية تظهر بصورة أوضح في سلوك القيادة السياسية خلال الفترة التي تعارف المؤرخون على نعتها بصفة الخلافة الراشدة.

أبو بكر الصديق الذي اختير لخلافة رسول الله في قيادة المجتمع السياسي الناهض من خلال مداولات شورية، أكد بوضوح طبيعة المنصب السياسي الذي تسلمه وخضوعه لمبدأ المساءلة. يروي ابن هشام في سيرته أن أبا بكر الصديق توجّه إلى المسلمين في المدينة عقب مبايعته بالخلافة: «فحمد الله، وأثنى عليه بالذي هو أهله، ثم قال: أما بعد أيها الناس، فإني قد وليت عليكم ولست بخيركم، فإن أحسنت فأعينوني؛ وإن أسأت فقوموني؛ الصدق أمانة، والكذب خيانة، والضعيف فيكم قوي عندي حتى أريح عليه حقه إن شاء الله، والقوي فيكم ضعيف عندي حتى آخذ الحق منه إن شاء الله، لا يدع قوم الجهاد في سبيل الله إلا ضربهم الله بالذل، ولا تشيع الفاحشة في قوم قط إلا عمهم الله بالبلاء؛ أطيعوني ما أطعت الله ورسوله، فإذا عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم»[٤].

هذا الكلام يتضمن تأكيداً واضحاً أن الجيل المؤسس الذي ترجم مبادئ الوحي والتنزيل إلى ممارسات عملية كان يؤمن بالطبيعة الزمنية للسلطة السياسية كما أوضح الصديق آنفاً. فهو يؤكد في عباراته أنه تولى منصب خلافة رسول الله في قيادة المجتمع السياسي، لا لأسباب تتعلّق بانفراده بالفضل بين الناس، بل لأن الاختيار قد وقع عليه في سقيفة بني ساعدة، ولأنه فرد من أفراد المجتمع السياسي فهو خاضع للمساءلة ومسؤول أمام أفراد المجتمع الذي اختاره عن كل قراراته وتصرفاته السياسية.

المساءلة أمام الأمة تحوّلت إلى مبدأ أساس خلال الخلافة الراشدة

---

(٤) السيرة النبوية لابن هشام، ص ٥٥٤ ـ ٥٥٥.

مورست بصورة عفوية، نراها بوضوح في مساءلة أبي بكر الصديق من قادة الصحابة حول قراره في الدخول في حرب مع القبائل المرتدة. ونجدها تمارس في اعتراض المرأة المخزومية على قرار عمر بن الخطاب في تحديد المهور. هذا الاعتراض الذي تلقاه الخليفة من دون تذمر خلال خطابه إلى أهل المدينة صدر عن امرأة شعرت بأن الخليفة تجاوز في قراره حقاً مؤكداً في كتاب الله، فما كان منه أمام الدليل الواضح على خطئه في القرار إلا أن تراجع عن قراره.

المساءلة لم تأخذ صفة مؤسسية كما هي الحال في كثير من الممارسات السياسية خلال الخلافة الراشدة نظراً إلى اعتماد الخلفاء على الأعراف والبنى القبلية في مسائل التشاور والمساءلة، بل إن تمايز الوظائف التنفيذية والتشريعية والقضائية لم يأخذ بعداً واضحاً إلا في القرون التالية مع استقلال مهام التشريع عن ممارسات السلطة التنفيذية في العصر العباسي؛ لذلك يمكننا القول إن المفاضلة بين السلطة التنفيذية (الأمراء) والسلطة التشريعية (المجتمع المدني والعلماء) والسلطة القضائية (الفقهاء والقضاة) بدأ في العهد الراشدي ولكنه لم يكتمل إلا في العهد العباسي.

الخلافة الراشدة لم تلبث أن تحولت إلى خلافة سلطانية قامت على اعتماد قوة السلاطين الذين تمكنوا من الاستيلاء على السلطة في مناطقهم، وطوّر فقهاء السياسة في العصر العباسي مبادئ الحكم السلطاني على أسس ثلاثة:

- اعتبار الخلافة عقداً قائماً على اختيار وبيعة، والتشديد على أنّ أصل العقد القبول.
- ربط الشرعية السياسية بإنفاذ حكم القانون أو الشريعة الإسلامية.
- إخراج وظائف التشريع من دائرة الدولة (السلطان) وحصرها في الأمة (العلماء).

فالفصل الأول من كتاب الأحكام السلطانية للماوردي الذي لخّص النظرية السياسية التقليدية يحمل عنوان «في عقد الإمامة» يقدّم السلطة السياسية على أنها عقد بين الحاكم والأمة أو ممثليهم، أهل الحل والعقد،

المخولين بالدخول في عقد اجتماعي والذين يستمدون لقبهم من هذا العقد، يقول الماوردي: «الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا، وعقدها لمن يقوم بها في الأمة واجب بالإجماع»[٥].

وهي عقد اختيار، «فإذا اجتمع أهل العقد والحل للاختيار تصفحوا أحوال أهل الإمامة الموجودة فيهم شروطها فقدموا للبيعة منهم أكثرهم فضلاً وأكملهم شروطاً ومن يسرع الناس إلى طاعته ولا يتوقفون عن بيعته. فإذا تعيّن لهم إليها بايعوه عليها وانعقدت ببيعتهم له الإمامة فلزم كافة الأمة الدخول في بيعته والانقياد لطاعته، وإن امتنع من الإمامة ولم يجب إليها لم يجبر عليها لأنها عرض مراضاة واختيار، لا يدخله إكراه ولا إجبار»[٦].

إذن، فكرة قيام عقد اجتماعي بين السلطة التنفيذية والأمة التي روج لها مفكرو حركة الأنوار الغربية تعود بجذورها إلى حركة الأنوار الشرقية التي أخضعت الزمني للمعياري كما لاحظ أهم مفكري حركة الأنوار الغربية، هيغل كما بيّنا آنفاً. وكما كانت حركة الأنوار التي أعلنتها الرسالة الإسلامية سبّاقة إلى تحقيق تصالح بين الزمني والمعياري كانت كذلك سباقة إلى تأسيس مجتمع سياسي يقوم على مبدأ التعاقد بين المجتمع السياسي والدولة.

بيد أنّ الماوردي، ومن سبقه ولحقه من أعلام المدرسة الأشعرية التي طوّرت مفهوم العقد بين الإمام والأمة، لم يتمكن من تطوير الرؤى النظرية أو الخطط العملية لحماية العقد من استغلال السلطة السياسية، بل أسس لدولة سلطانية منحت الشرعية لأصحاب الطموح والقوة العسكرية للاستيلاء على السلطة من خلال شرعنة إمارة التغلب أو الاستيلاء. المساومة الفكرية والسياسية التي شرّع لها فقه الأحكام السلطانية يمكن تفهمها في سياق مجتمع لم يتمكن من تجاوز الروابط القبلية، وفي غياب الإمكانيات التواصلية والوعي السياسي الضروري لإقامة مجتمع المشاركة السياسية والمساءلة الفاعلة.

التباين بين التطور التقني والامتداد الجغرافي أسهم في إبقاء السلطة

---

(٥) أبو الحسن المارودي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، ص ٥.

(٦) المصدر نفسه.

السياسية المركزية عصية على مفهومَي المشاركة الشعبية الحقيقة في اختيار السلطان ومساءلته، وشكّل ذلك المعضلة التي واجهت كل المجتمعات السياسية التاريخية، حتى المجتمعات التي عرفت بعض المؤسسات الشورية في سياق الدولة ـ المدينة، كالإغريق والرومان، فقد أدّى تحوّل أثينا إلى إمبراطورية ممتدة إلى إنهاء الممارسة الديمقراطية، وهو ما حصل لاحقاً لدولة روما بعد توسعها وتحوّلها إلى إمبراطورية ممتدة الأرجاء. وبالتالي لم تستطع دولة المدينة التي حافظت على تقاليد الرسالة تحت قيادة الخلفاء الراشدين أن تستمر مع التوسع الجغرافي الكبير الذي تحقّق عبر الفتوحات في العراق والشام وخراسان واليمن وشمال أفريقيا خلال ولاية الخليفتيْن الراشديْن الثاني والثالث، وبعد انتقال مركز الإدارة من المدينة إلى الكوفة ودمشق اللتين خضعتا للثقافة السياسية التي مثلت امتداداً للثقافة السياسية الفارسية والبيزنطية.

خامساً: مبادئ الحكم الراشد

تميّز الحكم في العصر الراشدي بخضوعه إلى جملة من المبادئ المعيارية المنبثقة عن التصور القرآني والتقاليد الرسالية التي رسّخها صاحب الرسالة، لعلّ أبرزها المعايير التسعة الآتية:



١ ـ الاختيار

٢ ـ العدل

٣ ـ المساواة

٤ ـ المصلحة العامة

٥ ـ الحقوق والذمم

٦ ـ الحسبة (المحاسبة)

٧ ـ الأمانة

٨ ـ الكفاية

٩ ـ التكافل

القيم العليا
الاختيار
العدل
المساواة
المصلحة العامة
الحقوق والذمم
القيم الوسيطة
المحاسبة (الحسبة)
الأمانة
الكفاية
التكافل

هذه الأسس المعيارية شكلت بناء هرمياً، انقسم إلى قيم عليا خمس، وهي الاختيار والعدل والمساواة والمصلحة العامة والحقوق والذمم، والتي عكفت الكتابات الفقيهة التاريخية على تبيانها وتأصيلها، كما انقسمت إلى قيم وسيطة، تمثل قيماً مساعدة تمكن المجتمع من تحويل القيم العليا المجردة إلى ممارسات سياسية عملية، وهي المحاسبة، أو الحسبة، التي شكلت أساساً لتحقيق العدالة ضمن علاقات السوق والمعاملات التجارية التي سادت، والأمانة التي تتجلّى بشكل أساس بالنصح للأمة عبر اختيار الأشخاص المناسبين خبرة وعدالة لتولي شؤون المسلمين العامة، كما شملت قيم الكفاية أو الكفاءة المطلوبة لمن تولّى أمراً من أمور المسلمين، وأخيراً التكافل الذي أتاح للمحرومين والفقراء والمعاقين حداً أدنى من الحياة الكريمة.

بقي النموذج الراشدي محط اهتمام عامة المسلمين وعلمائهم ومؤرخيهم طوال التاريخ الإسلامي الطويل، بما حمله من قيم ومثّله من ممارسات ربطت السلطة السياسية والسياسات العامة بحقوق الناس وإقامة العدل واختيار الأمثل لتولي شؤون المسلمين. النموذج افتقر إلى ممارسة شورية مؤسسية، أصبحت اليوم ضرورة حيوية لتنظيم المجتمعات المعاصرة، ومع دخول مبدأ الشورى تولد نموذجاً سياسياً أكثر فاعلية لحفظ الحقوق وضمان المساءلة الفعالة، سنعود في الفصول اللاحقة لبحثه وتحديد عناصره ومعاييره.


صفحة فارغة

الفصل الثالث

الرشد السياسي وجدلية الشرعي والعقلي

أولاً: الشريعة وجدلية المبادئ والأحكام

ثمة تعريفات عديدة لمصطلح «الشريعة»، فالكلمة في استخدام العرب قبل الإسلام لصيقة بمعناها الحسي، والتي تعني الطريق إلى مصدر الماء أو الطريق إلى المنبع. هذا المعنى الحقيقي غير بعيد عن المعنى القرآني المجازي، فالشريعة هي الطريق إلى أصل الوجود ومصدر الحياة... هي الطريق إلى الله. القرآن الكريم يستخدم اللفظ المرتبط بمصطلح «الشريعة» في أربعة مواضع، ففي موضعيْن من القرآن أتى المفهوم في صيغة الفعل «شرع» و«شرعوا» كما ورد في موضعيْن آخريْن في صيغة الاسم «شريعة» و«شرعة». والمعنى المستفاد من الاستخدامات الأربعة أن الشريعة لصيقة بمفهومي البينات والهدى اللذين حملهما الكتاب للناس.

وردت كلمة «شريعة» في القرآن في الموضع الذي يشير فيه إلى المعرفة الغيبية التي حملتها النبوات إلى الناس والقيم والمبادئ المرتبطة بالغيب؛ إذ تتحدّث سورة الجاثية عن التوجيه الإلهي الذي تلقاه رسل بني إسرائيل عبر النبوة التي استمرت فيهم لقرون طويلة قبل مبعث رسول الله (ﷺ) والتي اشتملت على «الكتاب والحكم والنبوة» كما اشتملت على «بينات من الأمر».

﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحُكْمَ وَٱلنُّبُوَّةَ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ ۞ وَءَاتَيْنَٰهُم بَيِّنَٰتٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ ۖ فَمَا ٱخْتَلَفُوٓا۟ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْعِلْمُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ ۚ إِنَّ رَبَّكَ يَقْضِى بَيْنَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ فِيمَا كَانُوا۟ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ [الجاثية: ١٦ ـ ١٧].

ثم ينتقل السياق القرآني للحديث عن تلقي رسول الله «شريعة من الأمر» الذي جعله الله عليها وأمره باتباعها: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الجاثية: ١٨].

فالشريعة تعني في هذا السياق التوجيهات التي تولد سلوكاً إنسانياً يعكس مبادئ الحق والعدل التي قام الوجود عليها، كما يبين الله في مواقع مختلفة من القرآن، والتي تشكل الدين الذي أوصى به الأنبياء، هذه الشريعة مشتركة بين الأنبياء الذين دعوا إلى التزام أوامر الله والإنابة إليه.

﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰ أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَن يُنِيبُ﴾ [الشورى: ١٣].

وكذلك:

﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُم مِّنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَن بِهِ اللَّهُ﴾ [الشورى: ٢١].

فالآيتان السابقتان تشيران إلى المشترك وغير المشترك في الشرع، فالمشترك هو ما رجع في أصوله إلى الرسالات التوحيدية، وغير المشترك ما تعلق بشرائع تتعارض مع الرؤية التوحيدية للوجود.

هذا المشترك من الدين بين الرسالات التي حملها الأنبياء إلى أقوامهم عبر التاريخ هو الشرع أو الشريعة، والذي به يتحقّق معنى «الإنابة» إلى الله، وذلك بجعل المقاصد الإلهية، بما فيها مقصد خلق الإنسان، مقاصد للمنيبين إلى الله، بالتالي الالتزام برسالة الإنسان في البناء والعمران.

والشريعة المشتركة بهذا المعنى هي الدين القيم الذي يتوافق مع روح الإنسان وقيمه الثاوية في هذه الروح والمتجسدة في الفعل الديني والحضاري. ومن هناك يساوي القرآن بين الفطرة الإنسانية التي خلقها الله في أحسن تقويم والدين القيم. فالإنسان في أصل فطرته قادر على التمييز بين الخير والشر والحسن والقبيح، والرسالات السماوية أتت لبيان معاني الخير والشر والحسن والقبح في الحياة الإنسانية، وتوفير الخطاب المشترك الذي يسمح للجماعات الإنسانية بالتعاون والتضامن لتحويل هذه المعاني المشتركة إلى أسس ومؤسسات للقيام بمهمة الخلافة التي هي أساس التكليف

الإلهي للإنسان. فمهمة الخلافة هي الغاية من خلق الإنسان كما تؤكد الآيات البينات: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَـٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوٓا۟ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّيٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٣٠].

خلافة الله على الأرض، والتصرف بهذا الحيز المتميز من الوجود، تسخير المحيط الطبيعي بغرض عمارته وبنائه وعمرانه وتطويره: ﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ وَٱسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ [هود: ٦١] ولأن عمارة الأرض تتطلب نهجاً خاصاً وطريقة سوية تسمح بتعايش الناس وتعاونهم، كما يسمح للأفراد بإظهار إمكانياتهم العقلية والفكرية الكامنة، فقد اقتضى أن تتم مهمة العمران وفق قواعد ومبادئ ومناهج تسمح بتحقيق هذا التعاون والتعايش على أساس العدل والتعاون والتراتب، وهذا ما اقتضى إرسال الرسل عبر تاريخ طويل من الرسالات: ﴿قُلْنَا ٱهْبِطُوا۟ مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى فَمَن تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [البقرة: ٣٨] هذه الرسالات استهدفت مواجهة الفساد والطغيان، وتوجيه الناس إلى العدل والقسط: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَـٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ وَأَنزَلْنَا ٱلْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَـٰفِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥ وَرُسُلَهُۥ بِٱلْغَيْبِ إِنَّ ٱللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ [الحديد: ٢٥].

ثانياً: الشريعة والشرعية السياسية

الشريعة تمثل المنظومة المعيارية المستمدة من مصدر عُلوي ثابت حاكم للخبرة الإنسانية المتنوعة والمتغيرة، لذلك فهي تشكّل مجموعة القيم والقواعد الحاكمة للدولة والمجتمع، وهي بهذا المعنى تتطابق في تعريفها مع تعريف القانون بالمفهوم الحداثي الذي تم تطويره في عصر الأنوار الغربي، بل يمكننا القول إن مفهوم القانون الطبيعي الذي تبنته حركة الأنوار، والذي نجم عن الجهود الفكرية التي رمت إلى ربط المرجعية المعيارية في المجتمع بالفطرة البشرية، والسعي إلى إبعادها عن التقنينات الكنسية التي حكمت المجتمع الغربي في العصور الوسطى، فقد سعى فلاسفة عصر الأنوار إلى تطوير مفهوم القانون الطبيعي المتعالي عن الخصوصية السياسية في المجتمعات التاريخية، فالقانون الطبيعي ينبني على الفطرة البشرية الثابتة

والشروط الاجتماعية المناسبة للحفاظ عليها. ويدور مفهوم القانون الطبيعي عند مفكري عصر الأنوار، مثل: جون لوك، وجان جاك روسو، وإيمانويل كانط، حول الحقوق الأساسية للفرد التي يجب على المجتمع تكريسها، والتي يمكن تلخيصها بحق الحياة والملكية والحرية.

الشرعية، من جهة أخرى، هي القواعد المعيارية المحددة لمرجعية السلطة السياسية، أي مجموعة الشروط التي تجعل ممارسة السلطة السياسية مقبولة من أعضاء المجتمع السياسي وتجعل نتائج تلك الممارسات ملزمة لهم، برز في تاريخ الفقه السياسي الإسلامي نظريتان أساسيتان للشرعية السياسية، النظرية الشيعية والنظرية السنية؛ فالاتجاه السني يربط الشرعية منذ البداية بالاختيار بينما ربطها الاتجاه الشيعي بالوصية أو النص. ويؤكد فقهاء المذاهب الشيعية أن انتقال السلطة السياسية من رسول الله، مؤسس أول مجتمع سياسي إسلامي، إلى الإمام المكلف بقيادة الأمة تم عبر وصية صريحة منه إلى علي بن أبي طالب، ومن بعده إلى ذريته المعصومة والملهمة، وتستند هذه النظرية إلى عدد من الأحاديث المنقولة في كتب الحديث الشيعية، وإلى تأويل آيات من القرآن الكريم[1].

النظرية السُنية التي برزت رداً على الدعاوى الشيعية حول وجود وصية تمنح علي بن أبي طالب (رضي الله عنه) حق خلافة رسول الله، رفضت وجود نص صريح يحصر الخلافة في البيت العلوي الفاطمي. ويقوم إنكار علماء الأغلبية السنية للوصية على ظنية الأخبار التي نقلت رواية الوصية وغياب مصدر قطعي واحد يؤكدها على الرغم من أهمية الموضوع، وخلص فقهاء السياسة إلى امتناع حصر أمر بأهمية نقل السلطة في عدد محدود من الصحابة، وإلى تعارض مبدأ الوصية مع إجماع الصحابة والتابعين على خلافة أبي بكر، واعتمادهم مبدأ الاختيار لنقل الإمامة.

بيد أن فقهاء الأحكام السلطانية لم يلبثوا تحت ضغوط الواقع السياسي في القرن الرابع الهجري أن نقلوا سؤال الشرعية من مبدأ الاختيار وقبول

---

(١) لمزيد من النقاش حول هذا الموضوع، انظر كتابنا: العقيدة والسياسة: معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية (هيرندن، فيرجينيا]: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦)، فصل «العقيدة والسياسة».

الأمة للخليفة المختار من خلال البيعة إلى مبدأ الاحتكام إلى الشريعة والقيام على تنفيذ أحكامها، واحترام منصب الخليفة بوصفه رمزاً للوحدة الإسلامية واستمرارية النهج الرسالي؛ لذلك نجد واحداً من أهم مراجع فقه الأحكام السلطانية، الماوردي، يشرع لإمارة الاستيلاء ويعترف بمرجعيتها طالما جرت «على أحكام الدين ومقتضى العدل». ويمثل كتاب **الأحكام السلطانية** للماوردي عتبة مهمة في انتقال الشرعية السياسية من مبدأ «الاختيار والقبول» إلى مبدأ «احترام الشريعة وتطبيقها». يقول الماوردي في معرض حديثه عن المحددات التي تسمح بخلع الخليفة: «وأما نقص التصرف فضربان: حجر وقهر. وأما الحجر فأن يستولي عليه من أعوانه من يستبد بتنفيذ الأمور بغير تظاهر بمعصية ولا مجاهرة بمشاقة، فلا يقدح ذلك من إمامته ولا يقدح في صحة ولايته. ولكن ينظر في أفعال من استولى على أموره، فإن كانت جارية على **أحكام الدين ومقتضى العدل** جاز إقراره عليها»[٢].

ثالثاً: السياسة الشرعية والمصلحة العامة

أدى بروز الشريعة مصدراً لشرعية السلطة السياسية إلى انتقال تركيز الحوار داخل دوائر فقه السياسة من المقاربة البنيوية والوظيفية للسلطة السياسية إلى المقاربة المقصدية المتعلقة بالمرجعية القيمية للممارسات السلطوية. هذه المقاربة المقصدية المعيارية تظهر بشكلها الواضح لأول مرة في كتاب أحمد بن تيمية، **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**. يبدأ ابن تيمية حديثه عن السياسة الشرعية بالإحالة إلى المبادئ الأساسية التي جعلها الوحي أساساً في مسائل الحكم والتعامل في المجتمع، ويحدّد مسؤولية السلطة السياسية في تحقيق العدل معتمداً على النص القرآني، وبالتحديد على الآية التي يسميها آية الأمراء: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا وَإِذَا حَكَمۡتُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحۡكُمُواْ بِٱلۡعَدۡلِۚ﴾ [النساء: ٥٨]، ويتابع ابن تيمية في مقدمة كتابه القول ليؤكد أن مبدأ العدل هو أساس السياسة «العادلة أو الصالحة»: «إذا كانت الآية قد أوجبت أداء الأمانات إلى أهلها، والحكم بالعدل، فهذان جماع السياسة العادلة والسياسة الصالحة».

---

(٢) أبو الحسن الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، ص ١٨.

يقسم ابن تيمية كتابه إلى قسميْن يعالج القسم الأول مسؤولية ولي الأمر في أداء الأمانة بتحقيق المصلحة العامة والمحافظة على المال العام في حين يخصص القسم الثاني للحديث عن الحقوق وكيفية حفظها، ويناقش في الفصول الأولى من كتابه مسألة شروط اختيار كبار موظفي الدولة، أو العمال بالمصطلح المستخدم تاريخياً، ويلزم ولي الأمر بأن «يولي على كل عمل من أعمال المسلمين أصلح من يجده لذلك العمل، قال النبي (ﷺ): «من ولي من أمر المسلمين شيئاً فولى رجلاً وهو يجد من هو أصلح للمسلمين منه فقد خان الله ورسوله». ويشدّد على اختيار الأمثل والأفضل وعدم الاكتفاء بالمفضول والأقل كفاءة: «وينبغي أن يعرف الأصلح في كل منصب، فإن الولاية لها ركنان: القوة والأمانة، كما قال تعالى: ﴿إِنَّ خَيْرَ مَنِ ٱسْتَـْٔجَرْتَ ٱلْقَوِىُّ ٱلْأَمِينُ﴾ [القصص: ٢٦]».

هذا الانتقال من البحث في الإجرائي إلى البحث في المعياري نجم عن تحوّل الإجرائي إلى نظرية منفكة عن الواقع، ولكنه في الوقت نفسه نقل البحث في مسائل الحكم والسياسة الصالحة أو الرشيدة، إلى النظر في مسائل موضوعية ومعيارية تتحكم في طبيعة الممارسات السياسية ونوعية الحياة السياسية القائمة، وهو جوهر ما نشير إليه هنا عبر مصطلح «الحوكمة الرشيدة». وبالفعل فإن كتابات ابن تيمية شكلت العتبة التاريخية التي فصلت بين البحث في الشرعية السياسية والبحث في السياسة الشرعية؛ لذلك نرى أن كثيرين ممن تبعوا ابن تيمية، بدءاً بتلميذه ابن قيم الجوزية، قد كرّس كتاباته للخوض في تفاصيل السياسة الشرعية والمبادئ المعيارية التي تحكمها، والتي يجمعها مبدآن، مبدأ العدل ومبدأ المصلحة العامة.

يتابع ابن الجوزية في كتابه **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية** ما بدأه أستاذه ابن تيمية في تحديد معالم السياسة الشرعية، ويظهر دراية عميقة في فهم المعاني الكلية لدائرة السياسي والمعايير الأساسية التي تحدّد الصلاح والعدل السياسي. ويتضمن الكتاب في مجمله جهداً مهماً لإظهار أن القرائن الحالية أساسية في تحديد المسؤولية الجنائية، وأنها قد تكون أكثر أهمية من المواقف المعلنة واعترافات المتهمين. وما يهمنا هنا هو مقدمة الكتاب التي تحتوي على تحليل لمعنى السياسة وتمييز بين سياسة عادلة وسياسة ظالمة، وعلى تأسيس قاعدة مهمة تقول إن الشريعة في حقيقتها وفحواها تسعى إلى تحقيق العدل وتحصيل مصالح الناس.

يقول ابن القيم[٣]: «ومن له ذوق في الشريعة واطلاع على كمالاتها وأنها لغاية مصالح العباد في المعاش والمعاد. ومجيئها بغاية العدل الذي يفصل بين الخلائق وأنه لا عدل فوق عدلها ولا مصلحة فوق ما تضمنه من المصالح وعرف أن السياسة العادلة جزء من أجزائها وفرع من فروعها وأن من له معرفة بمقاصدها ووضعها وحسن فهمه فيها لم يحتج معها إلى سياسة غيرها البتة. فإن السياسة نوعان سياسة ظالمة فالشريعة تحرمها وسياسة عادلة تخرج الحق من الظالم الفاجر بعين الشريعة علمها من علمها وجهلها من جهلها»[٤].

بل نجد ابن القيم يسعى إلى ربط السياسة الشرعية بالمبادئ لا بالنصوص، ويؤكد أن السياسة الشرعية هي أي فعل يسعى إلى صلاح المجتمع، فينقل عن الفقيه الحنبلي ابن عقيل تعريفه للسياسة الشرعية فيقول: «وقال ابن عقيل في الفنون جرى في جواز العمل في السلطنة بالسياسة الشرعية أنه هو الحزم ولا يخلو من القول به إمام. فقال الشافعي: «لا سياسة إلا ما وافق الشرع»، فقال ابن عقيل: «السياسة ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد وإن لم يضعه الرسول ولا نزل به وحي»»، فابن عقيل هنا يؤكد أن موافقة الشرع تتحقق بموافقة مقاصد الشرع، وذلك بتحقيق الصلاح ومنع الفاسد، وأن هذا لا يرتبط بالنصوص بل بغايات الشريعة التي تسعى إلى حفظ المصالح، ويتابع ابن قيم كلامه ليبين معنى موافقة الشرع وأنها موافقة لا تتوقف على النصوص الأساسية بل تذهب إلى تحقيق الصلاح من خلال نظر عقلي لا يتوقف عند النصوص بل يتجاوز ما نص التنزيل عليه طالما بقي هذا النظر في إطار التنزيل ولم يخرج عنه، أو لم يخالفه: «فإن أردت بقولك إلا ما وافق الشرع أي لم يخالف ما نطق به الشرع فصحيح، وإن أردت لا سياسة إلا ما نطق به الشرع فغلط وتغليط للصحابة»[٥].

تأكيد النظر العقلي المستصحب لمقاصد الوحي يأتي هنا من أحد

---

(٣) ابن قيم الجوزية يُعرّف أيضاً في الكتابات التاريخية بابن القيم، ونحن نستخدم اللقبين بصورة تبادلية.

(٤) محمد بن أبي بكر بن أيوب بن قيم الجوزية، **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية**، ص ٥.

(٥) المصدر نفسه، ص ١٣.

أقطاب المذهب الحنبلي الذي تشدد في اتّباع النصوص، حتى أن مؤسس المذهب، أحمد بن حنبل يجعل من أصول مذهبه تقديم الحديث الضعيف على القياس. هذا التقديم للنصوص ينتهي كما هو واضح من شرح ابن قيم الجوزية، ومن قبله ابن تيمية، في مسائل التعبد والمعاملات التجارية ولكنه لا يتحكم بدائرة السياسة الشرعية التي ترمي إلى جلب المصالح العامة ودرء المفاسد عن المجتمع.

رابعاً: المصالح بين العقل والشرع

السياسة الشرعية بوصفها مصدر شرعية النظام السياسي والأحكام الصادرة عنه ترتبط بجملة من المبادئ والأحكام يشكّل مجموعها ما تعارف الفقهاء على تسميته بالشريعة. فما هي الشريعة؟ وكيف يمكن تطبيقها في مجتمع معاصر يختلف في بنيته ووسائله وعلاقاته عن المجتمعات التاريخية التي تطورت في رحمها الأحكام الفقهية؟ قراءة متمعنة لكتابات العلماء الراسخين الذين واكبوا تطور مفهوم الشريعة في القرن السادس الهجري، والتي رأينا طرفاً منها في مقولات ابن تيمية وابن القيم تظهر أن الشريعة في فحواها النهائي تدور حول تحقيق المصالح الإنسانية؛ لذلك نرى العز ابن عبد السلام يعرّف الشريعة فيقول: «الشريعة كلها نصائح، إما بدرء مفاسد أو بجلب مصالح. فإذا سمعت الله يقول: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ﴾ فتأمل وصيته بعد ندائه، فلا تجد إلا خيراً يحثك عليه، أو شراً يزجرك عنه، أو جمعاً بين الحث والزجر»[٦].

الشريعة إذن، ليست أحكاماً وتوجيهات خالية من المعنى ومطلوبة لذاتها، ولكنها أحكام لها غاية محددة هي جلب المصالح للناس ودفع المفاسد عنهم. يتابع العز فيقول: «الشريعة كلها مشتملة على جلب المصالح كلها، دقها وجلها، وعلى درء المفاسد بأسرها، دقها وجلها. فلا تجد حكماً لله إلا وهو جالب لمصلحة عاجلة أو آجلة، أو درء مفسدة عاجلة أو آجلة»[٧].

---

(٦) العز بن عبد السلام، القواعد الكبرى ([الدوحة]: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، [د .ت.])، ج ١، ص ١٤.

(٧) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٩.

ولكن ما المقصود بالمصالح؟ كيف يمكننا تمييز المصلحة من المفسدة؟ هنا نجد العز بن عبد السلام يستخدم جملة من المعاني المرتبطة بمفهومي المصلحة المفسدة: «ويعبر عن المصالح والمفاسد بالخير والشر، والنفع والضر، والحسنات والسيئات، لأن المصالح كلها خيور نافعات حسنات، والمفاسد بأسرها شرور مضرات سيئات، وقد غلب في القرآن استعمال الحسنات في المصالح والسيئات في المفاسد»[٨].

ويستمر العز بن عبد السلام ليميز المصالح التي تسعى الشريعة إلى تأسيسها وإقرارها إلى نوعين من المصالح: مصالح دنيوية ومصالح أخروية. أما المصالح الأخروية فتتعلق بواجبات وممارسات وشعائر طلبها الشارع، صاحب الشرع، وخصها بثواب لا يظهر ويتحقق في الحياة الدنيا ولكنه مختص بالآخرة، هذه المصالح لا يمكن أن تعرف إلا من خلال مصادر الشريعة، وبالتحديد الكتاب والسنة، والإجماع على الأحكام المستمدة من مصادر الشريعة من خلال عملية القياس والاستدلال. يقول العز: «أما مصالح الآخرة وأسبابها ومفاسدها وأسبابها فلا تعرف إلا بالشرع، وإن خفي منها شيء طلب من أدلة الشرع، وهي الكتاب والسنة والإجماع والقياس المعتبر، والاستدلال الصحيح»[٩].

وأما المصالح الدنيوية فترتبط بالقيم والمعايير الضرورية لحفظ مصالح الفرد والمجتمع في الحياة الدنيا قبل الآخرة، وهذه تعرف من خلال المحاكمة العقلية والتأمل في التجارب الإنسانية والأعراف والممارسات الاجتماعية، وفي كيفية معرفة هذه المصالح يقول العز: «وأما مصالح الدنيا وأسبابها، ومفاسدها وأسبابها، فمعروفة بالضرورات والتجارب والعادات والظنون المعتبرات، فإن خفي منها شيء من ذلك طلب من أدلته»[١٠].

إذن، يمكن التفريق بين نوعين من المصالح (أو المفاسد) المرتبطة بممارسات الإنسان العامة والخاصة:

١ ـ مصالح معقولة المعنى وبالتالي مدار النظر فيها العقل.

---

(٨) المصدر نفسه، ج ١، ص ٧.
(٩) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣.
(١٠) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٣.

٢ ـ ومصالح غير معقولة المعنى لا بد من الرجوع فيها إلى نصوص الشرع لتحديدها، وهذه المصالح تعبدية يعتمد في تحديد كيفية أدائها على توجيهات النصوص الشرعية.

مرة أخرى مع العز: «المشروعات ضربان: أحدهما ما ظهر لنا أنه جالب لمصلحة أو دارئ لمفسدة، أو جالب دارئ، ويعبّر عنه بأنه معقول المعنى. الضرب الثاني ما لم يظهر لنا جلبه لمصلحة أو درؤه لمفسدة، ويعبر عنه بـ «التعبد»»(١١).

هذا التمييز بين العقلي والتعبدي من المصالح أمر مهم في كتاب **القواعد الكبرى** يتكرر في مواضع كثيرة، فتجد الإمام عز الدين بن عبد السلام يعود إليه في فصل بعنوان «قاعدة فيما يعرف به الصالح والفاسد» فيقول: «إن مصالح الدنيا وأسبابها ومفاسدها وأسبابها معروفة بالضرورات، والتجارب والعادات والظنون المعتبرات. فإن خفي شيء من ذلك طلب من أدلته. ومن أراد أن يعرف المصالح والمفاسد، راجحها ومرجوحها، فليعرض ذلك على عقله بتقدير أن الشرع لم يرد به ثم يبني عليه الأحكام، فلا يكاد حكم منها يخرج عن ذلك إلا ما تعبد به عباده ولم يقفهم على مصلحته أو مفسدته»(١٢).

معقولية المصالح كما يرى العز نابعة من أصل التكوين الطبيعي، أو الفطري للإنسان، والتمييز بين المصالح والمفاسد مركوز في طبع الإنسان وأصل فطرته: «الإنسان بطبعه يؤثر ما رجحت مصلحته على مفسدته، وينفر مما رجحت مفسدته على مصلحته»(١٣). ويقول في موضع آخر من كتابه: «واعلم أن تقديم الأصلح فالأصلح، ودرء الأفسد فالأفسد مركوز في طباع العباد»(١٤).

ولأن المصالح مركوزة في طبيعة الإنسان وأصل تكوينه فإن ثمة تطابقاً في دائرة المصالح غير التعبدية بين ما يدركه الإنسان عبر المحاكمة العقلية

---

(١١) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٨.
(١٢) المصدر نفسه.
(١٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٩.
(١٤) المصدر نفسه، ج ١، ص ٩.

وبين ما يبينه الشرع عبر نصوص الكتاب وممارسات الرسول الكريم عليه الصلاة والسلام وتوجيهاته. يقول عز الدين بن عبد السلام: «معظم مصالح الدنيا ومفاسدها معروفة بالعقل، وكذلك معظم الشرائع؛ إذ لا يخفى على عاقل ـ قبل ورود الشرع ـ أن تحصيل المصالح المحضة ودرء المفاسد المحضة عن نفس الإنسان وعن غيره محمود حسن، وأن تقديم أرجح المصالح فأرجحها محمود حسن، وأن درء أفسد المفاسد فأفسدها محمود، وأن درء المفاسد الراجحة على المصالح المرجوحة محمود حسن، واتفق الحكماء على ذلك»[15].

ويتابع: «وكذلك اتفقت الشرائع على تحريم الدماء والأبضاع والأموال والأعراض، وعلى تحصيل الأفضل فالأفضل من الأقوال والأعمال، وإن اختلف في بعض ذلك، فالغالب أن ذلك لأجل الاختلاف في الرجحان والتساوي، فيخر العباد عند التساوي، ويتوقفون إذا تحيروا في التفاوت والتساوي»[16].

وفي إطار المصالح التي تقوم على معنى معقول يمكن الوصول إلى هذا المعنى عبر النظر العقلي والمحاكمة النظرية، لأن المعرفة الشرعية لا تختلف كثيراً في طريقة الوصول إليها عن المعرفة الطبيعية، مثل المعرفة الطبية؛ إذ كلاهما موضوع لجلب المصالح ودرء المفاسد: «والذي وضع الشرع هو الذي وضع الطب، فإن كل واحد منهما موضوع لجلب مصالح العباد ودرء مفاسدهم»[17].

خامساً: المصالح العامة ترتبط بمعرفة المقاصد وتحديد الكليات

خلصنا في التحليل السابق إلى تقرير بأن الشريعة تدور حول تحقيق المصلحة (أو جلب المصالح) ومنع الفساد (أو درء المفاسد)، وأن المصالح التي تتعلق بأمور الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية مصالح معقولة يمكن تحديدها من خلال النظر العقلي في النصوص واعتبار العادات

(١٥) المصدر نفسه، ص ٨.

(١٦) المصدر نفسه.

(١٧) المصدر نفسه، ص ٩.

والأعراف التي تصالح عليها الناس عبر التطور التاريخي للمجتمعات.

سنعمل في هذا المبحث على تحليل مصادر الشريعة وطرق استنباط الأحكام منها بغية التمييز بين الكلي الذي يمكن اعتماده من دون اعتبار لعاملَي الزمان والمكان، وبين الجزئي الناجم عن التغيرات المرتبطة بتطور الحياة بين الأجيال والاختلافات الثقافية. فالشريعة تحتوي على مبادئ كلية مطلقة لا تقييد بالزمان والمكان، وأحكام مرتبطة بالخصوصيات الاجتماعية والثقافية ومقيدة بها.

النظرة المتأملة إلى المصادر الأساسية التي اعتمدها الفقهاء عبر التاريخ في تطوير الأحكام الشرعية، أو الشريعة بالاستخدام العام، تعيدنا إلى المصادر العشرة الآتية:

١ ـ القرآن: مصدر الشريعة الرئيس والنهائي المهيمن على جميع المصادر الأخرى.

٢ ـ الحديث: بيان للكتاب عند أبي حنيفة، ومصدر مستقل عن الشافعي.

٣ ـ القياس: تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع لعلة جمعت بينهما.

٤ ـ الاستحسان: العدول عن قياس جلي إلى قياس خفي لعلة انقدحت في ذهن الفقيه.

٥ ـ الاستصلاح: العمل بالمصلحة وسد الذرائع: درء المفسدة البعيدة اجتناباً لمفسدة قريبة.

٦ ـ والاستصحاب: اعتماد الأصل حتى يأتي الدليل على الفرع.

٧ ـ العرف: العمل بما تعارف عليه الناس.

٨ ـ قول الصحابي: اعتماد قول الصحابي في ترجيح الاجتهاد.

٩ ـ وشرع من قبلنا: الاستئناس بما شرع لليهود والنصارى.

١٠ ـ الإجماع: إجماع الصحابة عند المتقدمين وفقهاء المذهب عند المتأخرين.

المصادر السابقة لا تنتمي من الناحية التحليلية إلى صنف واحد بل

يمكن تمييز ثلاثة أصناف متداخلة، هي النص والعقل والإجماع. يتعلق الأول بنصوص الوحي والرسالة، ويرتبط الثاني بالعمليات العقلية الضرورية لاستنباط الأحكام، في حين يتألف الصنف الثالث من مصادر شرعية ناجمة عما توافق عليه الناس ورضوه بوصفه موافقاً للشرع.

أدناه تحديد لمصادر الشريعة وإعادة ترتيبها وفق الأصناف الثلاثة المذكورة:

النص

١ ـ القرآن.

٢ ـ الحديث.

العقل

١ ـ القياس.

٢ ـ الاستحسان.

٣ ـ الاستصلاح.

الاجماع ومبدأ الجمهور

١ ـ والاستصحاب.

٢ ـ العرف.

٣ ـ قول الصحابي.

٤ ـ وشرع من قبلنا.

٥ ـ الإجماع.

الشريعة بوصفها أحكاماً موجّهة للعلاقات والممارسات المجتمعة ناجمة عن علاقة جدلية بين النص والعقل والإجماع، فالنص بوصفه الإنشاء والتوصيف اللغوي للمسائل الشرعية يحتاج إلى فهم وتفسير واستنباط عقلي بحثاً عن المعاني والدلالات، وإلى تمييز ما هو عام يتعلق بجميع المكلفين وما هو خاص محدّد في أصناف محددة من الناس، كما يحتاج إلى بيان ما

هو كلي صالح لكل زمان ومكان، وما هو جزئي مرتبط بمجتمع معين وجيل معين وعصر معين، وأخيراً فإن الاستنباط العقلي الذي يقوم به فرد أو أفراد يحتاج إلى قبول واسع من المجتمع ليتحول إلى قواعد وأحكام مقبولة من خلال عملية الإجماع وتوافق الجمهور.

هذه المعاني كانت حاضرة في أبحاث واجتهادات علماء المسلمين وفقهائهم الراسخين في العلم، لذلك نجد تشديداً مستمراً عند علماء الشريعة على أهمية الكليات في تطور الشريعة وتفصيلها، وضرورة اعتمادها في تنظيم الأحكام الشرعية وتطويرها؛ فالقرافي على سبيل المثال يؤكد أهمية قواعد الفقه وكلياته لضبط الأحكام: «وهذه القواعد مهمة في الفقه عظيمة النفع، وبقدر الإحاطة بها يعظُم قدر الفقيه ويشرُف، ويظهر رونق الفقه ويُعرف، وتتضح مناهج الفتاوى وتَكَشَّف... وَمَن ضبط الفقه بقواعده استغنى عن حفظ أكثر الجزئيات لاندراجها في الكليات، واتحد عنده ما تناقض عند غيره»(١٨).



وبالمثل نجد فقيهاً حنبلياً راسخ المعرفة مثل ابن تيمية يحذِّر من الاستغراق في الجزئيات من دون فهم المقاصد الكلية الضابطة لها، المحددة لغاياتها: «لا بد أن يكون مع الإنسان أصولٌ كلية يَرُدُّ إليها الجزئيات؛ ليتكلم بعلم وعدل، ثم يعرف الجزئيات كيف وقعت، وإلا فيبقى في كذب وجهل في الجزئيات، وجهل وظلم في الكليات، فيتولد فساد عظيم»(١٩).

---

(١٨) أحمد بن إدريس القرافي، **أنوار البروق في أنواع الفروق**، ج ١، ص ٣.
(١٩) تقي الدين أحمد بن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج ١٩، ص ٢٠٣.

ومن هنا كان مدار الشريعة حول الأصول والكليات التي تضبط الجزئيات وتنظّمها ضمن نظام معياري قيمي يحول دون اعتماد أحكام وممارسات تتعارض مع مقاصد الشريعة الكلية، وتسمح بتغيير الأحكام الجزئية مع تغير الزمان والمكان من أجل الحفاظ على مقاصد الشريعة وغاياتها، والتي تنضبط كما رأينا تحت ضابط المصلحة الكلي.

سادساً: مقاصد الشريعة

تمكن علماء الشريعة مع حلول القرن الرابع الهجري من تحديد خمسة مقاصد كلية للأحكام الشرعية. نجد بداية هذا الجهد واضحاً عند علماء المعتزلة قبل أن يتلقفه الأشاعرة ويعكفوا على تطوير أبحاثهم في مقاصد الشريعة، بعد نكبة المعتزلة وضياع معظم أعمالهم المهمة، فنجد تحديداً واضحاً لمقاصد الشريعة في كتابات الباقلاني والجويني والغزالي والشاطبي، وغيرهم من العلماء الذين أكدوا قيام الشريعة على كليات أو مقاصد خمس هي: حفظ الدين والنفس والعرض والعقل والمال.

فنصوص القرآن تؤكد حرمة النفس الإنسانية وتحرم قتل النفس تحريماً يجعل قتل إنسان واحد يكافئ في الحرمة قتل الجنس الإنساني برمته: ﴿مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي ٱلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحْيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعًاۚ﴾ [المائدة: ٣٢] بينما يجعل القرآن الكريم عدوان الفرد على آخرين بالقتل والاستباحة الكاملة المهددة لحياته ووجوده هو السبب الوحيد لجواز استهدافه والعمد لقتله.

وبالمثل تؤكد النصوص القرآنية حرمة العدوان وتكفل حرية الخيارات الدينية: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَيِّۚ﴾ [البقرة: ٢٥٦]، وتحرّم السنة عدوان المسلم على أصحاب الديانات المغايرة: «من آذى ذمياً فقد آذاني».

ومن خلال استقراء نصوص الشريعة حدّد العلماء المقاصد بكليات ضابطة للنصوص الجزئية وحاكمة عليها؛ لذلك نجد أن الشاطبي على سبيل المثال يجعل الكليات هي المبادئ القطعية الضابطة لمعاني الأحكام بحيث تقدم المعاني الكلية على المعاني الجزئية عند حدوث التعارض بين الاثنتين، فالمبادئ الكلية مبادئ قطعية الدلالة تقدم على الأحكام الجزئية ظنية الدلالة، ذلك أن الأصل في الأحكام تحقيق المقاصد الكلية، فإذا أدّى حكم جزئي

إلى ضياع المال فإن المقصد الكلي في حفظ المال مقدم عليه ومبطل له.

«كل أصل شرعي لم يشهد له نص معين وكان ملائماً لتصرفات الشرع، ومأخوذاً معناه من أدلته، فهو صحيح يبنى عليه ويرجع إليه إذا كان ذلك الأصل قد صار بمجموع أدلته مقطوعاً. لأن الأدلة لا يلزم أن تدل على القطع بالحكم بانفرادها دون انضمام غيرها إليها كما تقدم، لأن ذلك كالمتعذر. ويدخل تحت هذا ضرب الاستدلال المرسل الذي اعتمده مالك والشافعي. فإنه وإن لم يشهد للفرع أصل معين فقد شهد له أصل كلي»[٢٠].

الشاطبي يشدد مراراً وتكراراً في كتابه على ظنية النصوص المفردة، سواء كانت آيات قرآنية أو أحاديث نبوية، نظراً إلى ظنية ثبوتها فيما يتعلق بأحاديث الآحاد، أو ظنية دلالاتها فيما يتعلق بآيات الكتاب، ويبين أن القطع لا يتحصل إلا بالانتقال من الجزئي إلى الكلي ومن آحاد النصوص إلى استقراء النصوص لتحصيل المعنى الكلي المتضمن في آحادها.

«... الشارع وضع الشريعة على اعتبار المصالح باتفاق، وتقرر في هذه المسائل أن المصالح المعتبرة هي الكليات دون الجزئيات؛ إذ مجاري العادات كذلك جرت الأحكام فيها، ولولا أن الجزئيات أضعف شأناً في الاعتبار لما صح ذلك، بل لولا ذلك لم تجر الكليات على حكم الاطراد، كالحكم بالشهادة وقبول خبر الواحد وقوع الغلط والنسيان في الآحاد، لكن الغالب الصدق. فأجريت الأحكام الكلية على ما هو غالب حفظاً على الكليات. ولو اعتبرت الجزئيات لم يكن بينهما فرق، ولامتنع الحكم إلا بما هو معلوم، ولأطرح الظن بإطلاق، وليس كذلك، بل حكم بمقتضى ظن الصدق وإن برز بعد في بعض الوقائع الغلط في ذلك الظن. وما ذاك إلا إطراح لحكم الجزئية في حكم الكلية. وهو دليل على صحة اختلاف الفعل الواحد بحسب الكلية والجزيئة، وأن شأن الجزئية أخف»[٢١].

لفهم العلاقة بين المبادئ الكلية والأحكام الجزئية يمكننا استعراض الكليات الحاكمة لأحد المقاصد الشرعية الخمسة، مقصد حفظ المال. فحفظ المال يتحقق من خلال قواعد كلية ثلاث:

---

(٢٠) إبراهيم بن موسى الشاطبي، الموافقات، ج ٢، ص ٣٩ ـ ٤٠.

(٢١) المصدر نفسه، ص ١٣٩ ـ ١٤٠.

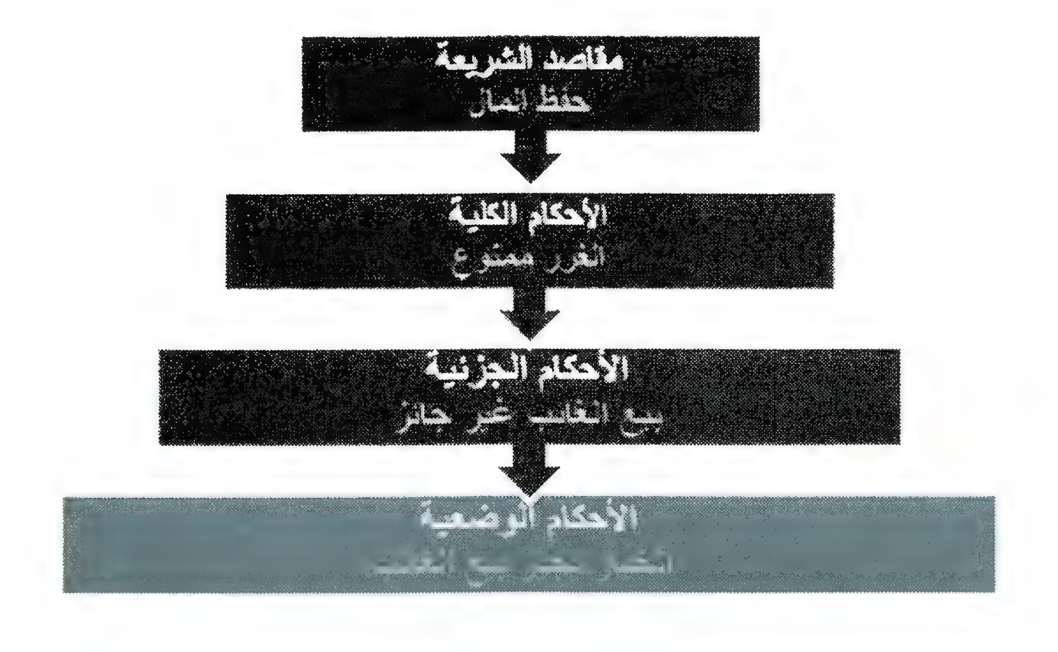
١ ـ تحريم الغبن، أو المعاملات التي تؤدي إلى ظلم أحد الطرفين المتعاملين.

٢ ـ تحريم الغرر، أو المعاملات التي تجري حول مصلحة ذات حقيقة مجهولة أو عاقبة مجهولة، أو بيع لشيء لا يعلم مقداره.

٣ ـ تحريم الغصب، أو أخذ المال من دون رضى صاحبه.

هذه الكليات الثلاث تضبط جميع الأحكام المتعلقة بالبيوع؛ لذلك نجد نصوصاً جزئية عديدة تحرم البيوع التي تؤدي إلى غرر، كتحريم بيع الغائب لمظنة حدوث الغرر في بيع ما لم تتم معاينته، فلا يجوز أصلاً بيع الثمر قبل نضجه أو بيع السمك قبل صيده أو بيع المنزل قبل بنائه أو بيع الثوب قبل صنعه. وهذا ما دفع الفقهاء المتقدمين مثل مالك والقاسم بن سلام إلى تحريم عقد الاستصناع وعقد السلم خوفاً من حدوث الغرر.

ولكن بيع الغائب يصبح جائزاً مع حصول الخيار، بحيث يجوز بيع الغائب إذا تضمن عقد البيع شروطاً تجيز للمشتري الحق في إعادة ما اشتراه حال اختباره ومعاينته، استثناء العقود التي تتضمن الخيار من المنع القائم على بيع الغائب ناجم عن تحقيق المقصد الشرعي الأساس الذي جعل بيع الغائب محرماً، وهو مقصد حفظ المال، فالخيار الذي يمتلكه المشتري يؤدي إلى حفظ ماله من الغرر، وبالتالي من الضياع.

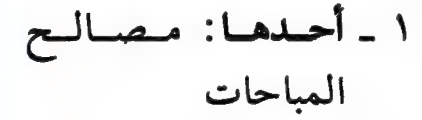


سابعاً: المصالح المبيّنة والمرسلة

رأينا سابقاً أن المصالح تنقسم إلى تعبدية، لا يمكن فهم معانيها فهماً ثابتاً، ومصالح عقلية معقولة المعنى، ولأن الأحكام الشرعية تدور بين قطبي جلب المصالح ودرء المفاسد، فإن المصالح والمفاسد المبينة بنصوص الشريعة تقع على طرفي طيف من الأحكام يشكّل القسم الأكبر منها أحكاماً مستنبطة عقلياً بناء على مبدأ المصالح المرسلة التي تغطي دائرة واسعة في الممارسات الفردية والجمعية يحكمها مبدأ المصلحة المرسلة.

عز الدين بن عبد السلام قسم المصالح والمفاسد في طيف الأحكام الشرعية إلى خمسة أنواع، فحدد المصالح في ثلاثة أنواع والمفاسد في نوعين، على النحو الآتي:

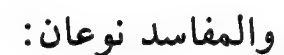
المصالح ثلاثة أنواع:



١ ـ **أحدها**: مصالح المباحات

٢ ـ **والثاني**: مصالح المندوبات

٣ ـ **والثالث**: مصالح الواجبات



والمفاسد نوعان:

١ ـ **أحدهما**: مفاسد المكروهات

٢ ـ **والثاني**: مفاسد المحرمات(٢٢).

المباحات، النوع الأول من المصالح، يشكل الجزء الأكبر منها، والتي تخضع للمحاكمات العقلية التي تهتدي بمبدأ المصلحة المرسلة، وفي دائرة الأحكام المتعلقة بالسياسات العامة فإننا نجد أن هذه السياسات تخضع لمبدأ المصلحة العامة التي تقدر بالنظر العقلي وباعتبار الأعراف القائمة والعادات الاجتماعية المكتسبة.

---

(٢٢) ابن عبد السلام، **القواعد الكبرى**، ج ١ ص ١٢.

ثامناً: الشريعة بين الفقه والقانون

ما هي دلالات الشرعية والشريعة، وكيف نفهم معاني الشريعة ومقاصدها في واقعنا السياسي المعاصر.

بالتأكيد ثمة نزعة نصية تحاول ربط النصوص بمعانيها التاريخية من دون اعتبار السياق العام لأي منها، هذه النزعة غير التاريخية التي تتجاهل الأثر الاجتماعي والثقافي والبنية الاجتماعية والقدرات التقانية في فهم النص وتطبيقه نجد لها أمثلة عديدة عبر التاريخ.

اعتماد النص من دون النظر في معناه:

«قال: وحدثني الوليد بن عيسى قال: سمعت موسى بن طلحة يقول: لا صدقة في الخضر الرطبة والبطيخ والقثاء والخيار. وقال: إنما الصدقة في النخيل والحنطة والشعير والكرم. ويعني بالصدقة في هذه العشر»[٢٣]. ويحتمل أن المعنى واضح عند الفقيه، كما تدل بعض المحاكمات ولكن الفقيه لا يبرزه بل يكتفي بتطبيقه في السياق الاجتماعي، فالتمييز بين «ما سقي سيحاً» و«ما سقي دلواً» يدل على اعتبار الفروق وتوخي العدل في الضرائب، ومثله التمييز بين المدخر والتالف وإعفاء الخضر التي لا يمكن ادّخارها، ومن البيّن الظاهر كذلك أن التمييز المعتمد لا يتبع مبدأً واضحاً وقاعدة مطردة.



واضح أن القدرة على الادّخار هي سبب التمييز بين الخضر، وما يبقى في أيدي الناس من الحبوب وغيرها، وأن التالف لا يصلح للتبادل ولا يمكن بالتالي أن يتحول إلى ثروة. ولكن صاحب الخراج يتعاطى معه بوصفه سلعة مستهلكة، وهذا يبدو واضحاً في النص الآتي: «وليس في النفط والقير والزئبق

---

(٢٣) أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم، **الخراج**، ص ٥٥.

والمومياء إذا كان لشيء من ذلك عين في الأرض شيء نعلمه إذا كان في أرض عشر أو أرض خراج»[٢٤].

هذه المحاكمة التي تنطلق من نص يتعلق بعلاقات اقتصادية من دون أي اعتبار للمعاني والدلالات التي يحملها، ومن دون الجهد لتحويل هذه المعاني إلى قواعد ومبادئ ونصوص يمكن توظيفها في سياقات مختلفة، لا تتوافق مع المقاربة العلمية للسياسات العامة كما بيناها في الفصول السابقة.

طبعاً من حق الأفراد اتباع قناعاتهم الذاتية، واعتماد نصوص مقبولة لديهم، ولكن لا يحقّ للمؤسسات السياسية المسؤولة عن توجيه السياسات العامة الانطلاق من نصوص متفرقة بل من قواعد ومبادئ تمّ التوصل إليها بعد مراجعة النصوص، وتحليل معانيها ودلالاتها. هذا التمييز بين ما هو مسؤولية فردية إيمانية وما هو عام سياسي ينعكس من دون شك على التقسيمات المرجعية، ويدعونا إلى تمييز ما هو فقهي، خاص بمنهجية مقبولة لدى أتباع طائفة أو مذهب، وما هو قانوني ملزم لعموم الناس. الشكل المرادف هنا يوضّح تنوّع الأحكام والقوانين إلى أحكام فقهية وسياسية ودستورية. التمييز بين السياسي والدستوري يتعلق بالمبادئ المجمَع عليها لدى أبناء المجتمع السياسي التي تعكس قناعاتهم المشتركة وتشكل الأساس الدستوري للفعل السياسي، أما القوانين السياسية فلا تتطلب مثلاً إجماعاً ويمكن أن تعكس رأي الأغلبية ما لم تتعارض مع قواعد دستورية مُحكمة.

تاسعاً: السياسة الشرعية والعقلية

التمييز بين الشرعي والعقلي، إذن، ليس تمييزاً كاملاً، بل ثمة دائرة مشتركة تجمع بين الاثنين، وبالتحديد دائرة المقاصد الكلية. فالمقاصد الكلية للشريعة مقاصد عقلية، ليس فقط لأنها نجمت عن مقاربة ومنهجية توظيف قدرات العقل التحليلية والتركيبية، بل لأنها تتضمن معانيَ معقولة يشترك في فهمها كل العقلاء، ولأنها بصفتها الكلية صالحة لكل مكان وزمان وتنحو إلى تحقيق مصالح الإنسان كما رأينا في المباحث السابقة.

---

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٥٦.

هذا التطابق بين العقلي والشرعي على مستوى المقاصد الكلية بيِّن وظاهر في دراسات العلماء المتقدمين، أشار إليها بوضوح العلامة ابن خلدون في مقدمته:

«اعلم أنه تقدم لنا في غير موضع أن الاجتماع للبشر ضروري وهو معنى العمران الذي نتكلم فيه، وأنه لا بد لهم في الاجتماع من وازع حاكم يرجعون إليه وحكمه فيهم: تارة يكون مستنداً إلى شرع منزل من عند الله يوجب انقيادهم إليه إيمانُهم بالثواب والعقاب عليه الذي جاء به مبلغه، وتارة إلى سياسة عقلية يوجب الانقياد إليها ما يتوقعونه من ثواب ذلك الحاكم بعد معرفته بمصالحهم. فالأولى يحصل نفعها في الدنيا والآخرة لعلم الشارع بالمصالح في العاقبة ولمراعاته نجاة العباد في الآخرة، والثانية إنما يحصل نفعها في الدنيا فقط».

إذن، نحن أمام نوعين من السياسات يختلفان في كون حافز الفعل إما وازعاً ذاتياً ناجماً عن إيمان بمسؤولية وجودية ومحاسبة أخروية، وهذا هو العمق الشرعي للفعل، وإما وازعاً ناجماً عن محاسبة دنيوية وخشية من مخالفة القوانين المتضمنة نتائج عقابية، أما من حيث الغاية فتشترك السياسيتان الشرعية والعقلية بالعمل على تحقيق المصلحة العامة.

بيد أن ابن خلدون يستطرد لبيان أن السياسة العقلية يمكن أن تنحرف عن الغاية الأساسية التي تعطيها الشرعية، وبالتحديد تحقيق المصلحة العامة؛ إذ يمكن لصاحب الأمر أن يعمل لتوظيف موقعه ونفوذه لتحقيق غايات خاصة به بتقديم المصلحة الخاصة على العامة. مرة أخرى مع ابن خلدون:

«ثم إن السياسة العقلية التي قدمنا على وجهين: أحدهما: يراعى فيها المصالح على العموم، ومصالح السلطان في استقامة ملكه على الخصوص. وهذه كانت سياسة الفرس وهي على جهة الحكمة. وقد أغنانا الله تعالى عنها في الملة ولعهد الخلافة، لأن الأحكام الشرعية مغنية عنها في المصالح العامة والخاصة والآداب، وأحكام الملك مندرجة فيها. الوجه الثاني: أن يراعى فيها مصلحة السلطان وكيف يستقيم له الملك مع القهر والاستطالة، وتكون المصالح العامة في هذه تبعاً. وهذه السياسة التي يحمل عليها أهل

الاجتماع التي لسائر الملوك في العالم من مسلم وكافر، إلا أن ملوك المسلمين يجرون منها على ما تقتضيه الشريعة الإسلامية بحسب جهدهم»[٢٥].

---

(٢٥) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، المقدمة (بيروت: دار الفكر، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م)، الفصل ٥٢، ص ٢٨٩.

الفصل الرابع

الحريات وحدود الإلزام بين الشريعة والقانون

فهم العلاقة بين الديني والسياسي لا يتكامل إلا بتفكيك مفهوم الشريعة ذي الأبعاد والدلالات المتعددة، وتمييز مستويات الإلزام والاختيار في مفهوم الشريعة من جهة، والعلاقة بين التوجيهات الدينية الخاصة بالمؤمنين بالرسالة السماوية وخصوصياتها، والقواعد ذات البعد القانوني الذي يتجاوز الخصوصيات الدينية كلها ويتعلق بأفراد المجتمع السياسي أو المواطنين. عملية التفكيك هذه تتعاطى مع تداخل دوائر مرجعية أربع في الوعي الإسلامي المعاصر، تشابكت بطريقة فوضوية غير منتظمة: الشريعة، والقانون، والمجتمع المدني، والدولة. لتسهيل دراسة وفهم هذه الدوائر سننكب في هذا الفصل على تحليل المرجعية الشرعية والقانونية وآثارها في الحقوق المدنية، تاركين البحث في العلاقة بين الدولة، أو المجتمع السياسي، والأمة، أو المجتمع المدني إلى فصل لاحق.

من المفيد أن ندرك أن جوهر العلاقة بين هذه الدوائر، والناظم الأساس للعلاقة بينها هو سؤال الحريات الفردية أو المدنية، وطرق حمايتها في المجتمع المعاصر، وبالتحديد العلاقة بين الحرية والإلزام ودور البنى المجتمعية التي تشكلت في المجتمعات الإنسانية عموماً، والمجتمع الإسلامي على وجه الخصوص، في الحفاظ على الحريات الفردية من دون الإخلال بالنظام الاجتماعي والسياسي.

وجدنا في الفصل السابق أن الشريعة ترمي إلى تحقيق المصالح الأخروية والدنيوية، وأن التعويل في الأولى كلياً على نصوص الشرع وفي الثانية على العقل المستنير بالشرع وبمقتضيات العدل الإنساني. كما وجدنا أن الاجتهادات الفقيهة عبر التاريخ الإسلامي انتهت إلى أن الشريعة تُخضع

دائرة الحياة العامة إلى مبادئ كلية تؤسس لحقوق إنسانية منفكة عن الخصوصية الدينية.

سننتقل في هذا الفصل إلى تأكيد جانب آخر مهم من جوانب الشريعة، وتبيان أن الأحكام المرتبطة بوظيفة الدولة هي أحكام القانون، وتتعلق بدائرة المصلحة العامة، وتأخذ شرعيتها من الإجماع السياسي المؤسس للشورى، وأن الحرية هي أصل العلاقة بين الفرد والمجتمع، وأن إلزام الأفراد بالتقيد بقوانين عامة يجب أن ينبني على نظر وترجيح بين حرية الفرد في تحقيق مصالحه، وحق المجتمع في صيانة المصلحة العامة من تجاوزات الأفراد، أو حق الأفراد أنفسهم في حماية حرياتهم وأنفسهم من الخيارات التي يتخذها أفراد آخرون.

أولاً: الحقوق والمصالح

رأينا في الفصل السابق أن أحكام الشريعة من دون استثناء ترمي إلى تحقيق مصالح الناس، سواء كانت مصالح خاصة أو عامة، وهي الأحكام التي خضعت في الكتابات الفقهية التاريخية للمبدأ الأصولي المعروف الذي يقتضي جلب المصالح ودرء المفاسد. درء المفاسد لا يستقل بطبيعة الحال عن جلب المصالح أو تحقيقها لأن ردء المفسدة مصلحة للفرد أو المجتمع أو كليهما، وبالتالي فإن الحديث عن تحقيق المصالح يتضمن في معناه ودلالته جلب المصالح ودرء المفاسد. كما رأينا أن الفقهاء ميّزوا خمس مصالح أساسية وجعلوها المقاصد الكلية للشريعة، حفظ الدين والنفس والعرض والعقل والمال.

وعلى الرغم من اعتبار الفقهاء المقاصد الخمسة مصالح عامة، فإن التحليل التفصيلي يظهر لنا بأنها حقوق عامة لأفراد المجتمع وليست فقط مصالح، ذلك أن الشريعة لا تقر فقط بهذه المصالح ولكنها تحمّل الأمة والجماعة مسؤولية حفظ مصالح الأفراد، وهذا ينقلها مباشرة من دائرة المصالح إلى الحقوق.

فالحق هو الثابت والصادق، وهو اسم من أسماء الله الحسنى وصِفة له، فالله هو الحق ومنه يصدر الحق، والحق مطلب طبيعي وفطري للإنسان

أكّدته الشريعة أولاً بوصفه مصلحة إنسانية، ثم حولته إلى حق شرعي للإنسان عندما طالبت الأمة بحفظه وحمّلتها مسؤولية حمايته، ويستخدم اللفظ بصيغة المفرد «حق» والجمع «حقوق» إشارة إلى ما ثبت من مصالح الفرد في علاقته مع الآخرين.

الحقوق في الخطاب الشرعي متنوعة وعديدة، فهناك حق الأبوة وحق البنوة وحق اقتران الرجل بالمرأة وحق التعاقد وحق المواطنة وحق الإنسانية، أما الحقوق المرتبطة بالعلاقة بين جهات سلطوية وأفراد المجتمع فهي حقوق سياسية من حيث التصنيف، ومدنية من حيث أصل التعاقد بين من تولى الشؤون العامة للدولة والمواطنين الذين يشكلون القاعدة السكانية للدولة والطرف الآخر في العقد الاجتماعي الذي أسس لقيام الدولة. الحقوق المدنية ذات الطبيعة السياسية هي التي تعنينا في هذه الدراسة، وهي الحقوق التي نناقشها بوصفها حقوق المواطنة، وتشمل الحقوق المدنية والدينية معاً.

الحقوق المدنية مرتبطة بعقد أو ميثاق اجتماعي بين المواطنين، وكثير من المجتمعات الحديثة تصون هذه الحقوق بميثاق سياسي، يسمّى الدستور أو الميثاق الوطني. الحقوق المدنية هي حقوق شرعية، وهي لذلك سابقة على المواثيق بين البشر، لأن مصدرها الشرائع السماوية التي أنكرت الطغيان ونافحت عن كرامة الإنسان، الشريعة الإسلامية أكدت قيم المساواة بين الناس، واحترام التعدد الديني، وحرمة النفس البشرية، ورفض الاعتداء على النفس والمال والكرامة.

هذه المبادئ القرآنية تم تجسيدها في ميثاق المدينة الذي وضع الأساس المعياري لنظام سياسي يحترم التعدد الديني، وأكد مبدأ المساواة بين أعضاء المجتمع السياسي في الحقوق والواجبات، ومبدأ العدالة الشاملة للجميع، ومبدأ الأمن المشترك، وغيرها من المبادئ المدنية.

الكتابات الفقهية التاريخية أسست لمفهوم العقد الذي تصان من خلاله مصالح الناس وحقوقهم، كما نرى في الكتابات المرتبطة بالأحكام السلطانية التي يمثل كتاب الماوردي ذروتها وخلاصة ما توصلت إليه آراء فقهاء السياسة السابقين له. وقد أظهرت الكتابات الفقهية السياسية أن السلطة السياسية ناجمة عن عقد بين القيادة السياسية (الإمام) والمجتمع السياسي

(الأمة)، وأن هذا العقد يولد جملة من الحقوق المدنية، وفي مقدمتها حق الأفراد بالحياة الآمنة بعيداً عن الاعتداء على النفس والعرض والمال. هذه الحقوق الثلاثة تقع في مقدمة المقاصد العامة التي لا شك في تحمُّل المجتمع السياسي أو الدولة مسؤولية حمايتها.

المصالح جزء أصيل من الكرامة الإنسانية، فكرامة الإنسان تتعلق مباشرة بقدرته على تحقيق المنافع الخاصة ودفع الأذى عن النفس. والمصلحة في جوهرها منفعة يسعى صاحبها إلى تحقيقها، تحقيق المصالح الخاصة جزء من حرية الإنسان وكرامته التي لا يمكن منع الفرد من تحقيقها إلا بسبب تجاوزها لمصالح خاصة أخرى أو لتعارضها مع مصلحة عامة يشترك فيها أفراد المجتمع السياسي. ولأن مصلحة المجموع مقدمة على مصلحة الفرد، فإن تعارض المصلحة الخاصة والعامة يؤدي إلى تقديم العام على الخاص، وتحقيق المصلحة العامة قبل المصلحة الخاصة.

المصلحة العامة إذن، مقدّمة على المصلحة الخاصة، ويجب اعتبارها أولاً إلا في حالة واحدة، وذلك عندما تتعلّق المصلحة الخاصّة بعدد من المصالح الأساسية التي لا يمكن دفعها أو تأخيرها على حساب أي مصلحة، سواء كانت المصلحة خاصة أو عامة. هذه المصالح التي لا يمكن تجاهلها ودفعها هي **الحقوق الأساسية المقدمة على مصالح المجتمع السياسي العامة، وبالتحديد حق الحياة وحق المال وحق الحرية**. وبالتالي لا يمكن استباحة أي من هذه الحقوق لتحقيق مصلحة عامة مهما علت.

المنطق العقلي الذي يدعونا إلى تقديم الحقوق الأساسية على المصالح العامة ينبثق أيضاً عن مبادئ أصول الفقه التي تؤكد بأن دفع المفاسد مقدم على جلب المصالح، ولأن في العدوان على النفس والمال والحرية مفسدة للفرد على مستوى حقيقته الإنسانية فإن أي مصلحة عامة أو خاصة يجب أن تؤخر لصالح الحقوق الأساسية. هذا المنطق المنبثق عن طبيعة الخصائص الإنسانية يجد دعماً مباشراً في نصوص التنزيل ومبادئ الرسالة كما سنرى في المبحث القادم.

الحق مطلب مشروع واجب الحفظ والأداء يؤدّي ضياعه إلى ضرر صاحبه. بتعبير آخر، **الحق مصلحة لفرد جعلتها الشريعة محرمة على**

الآخرين. حفظ الحقوق يأخذ أولوية وفق المنطق الداخلي للشريعة لأن المبدأ الشرعي أن درء المفاسد مقدّم على جلب المصالح، ولأن تضييع الحق مفسدة لصاحبه، فالحفاظ عليه مقدم على تحقيق مصالح الآخرين عند تعارضها مع حق ثابت للفرد. الحقوق عديدة ولكنها جميعاً تقع في الإطار العام الذي يتحدد بقيمٍ أساسيةٍ ثلاث: **حفظ النفس والعرض والمال.**

ثانياً: الحقوق الأساسية للإنسان

الحقوق الأساسية للإنسان التي تتقدم المصالح كلها مهما علت تم إعلانها للمرة الأولى في التاريخ الإنساني وبخطاب واضح لا لبس فيه على لسان خاتم الرسل في السنة الأخيرة من رسالته، وبالتحديد في خطبة الوداع الشهيرة، والتي بدأها بتأكيد حقوق الإنسان الأساسية:

«يا أيها الناس! أي يوم هذا؟ قالوا: يوم حرام. قال: فأي بلد هذا؟ قالوا: بلد حرام. قال: فأي شهر هذا؟ قالوا: شهر حرام. قال: **فإن دماءكم وأموالكم وأعراضكم**، عليكم حرام كحرمة يومكم هذا في بلدكم هذا في شهركم هذا»[1].

ولم يكتف عليه الصلاة والسلام بتأكيد هذه الحقوق بل طلب من الحضور نقل خطبته إلى من غاب عن الجمع، فقال: «اللهم هل بلغت، اللهم هل بلغت... فليبلغ الشاهد الغائب، لا ترجعوا بعدي كفاراً، يضرب بعضكم رقاب بعض».

واضح أن الخطاب الذي حدّد الحقوق الثلاثة خطاب إنساني، وهو لذلك موجّه إلى كل الناس، وليس إلى جماعة المؤمنين فحسب، لذلك افتتح بعبارة «أيها الناس» بدلاً من عبارة «أيها المسلمون» أو «أيها المؤمنون». وأعاد الرسول الكريم عليه الصلاة والسلام تأكيد عموم خطابه بطلبه الصريح في نهاية خطبة الوداع ممن شهد حجة الوداع نقل كلامه للغائب عنها، وفي رواية أخرى «**فليبلغ الشاهد الغائب، فرب مبلّغ أوعى من سامع**».

القيم الثلاث التي دعا الرسول الكريم إلى احترامها والحفاظ عليها،

---

(١) رواه البخاري في صحيحه، ج ٣، ص ٥٧٣.

تشكل المقاصد الثلاثة الأول من المقاصد الخمسة التي اكتشفها علماء الشريعة في نحو القرن الرابع الهجري مؤكدين أنها الغايات الكلية التي تضبط أحكام الشريعة: حفظ النفس أو حق الحياة، وحفظ المال أو حق التملك بيّنة المعنى لا تحتاج إلى مزيد إيضاح. المعنى الإشكالي يتعلق بالقيمة الثالثة المتعلقة بمفهوم العرض. هذا المعنى يستخدم في الكتابات الفقهية التاريخية بشكل متبادل مع مفهوم النسل، كما يرتبط في الاستخدام الشعبي الشائع بالشرف، سواء من حيث احترام النساء المرتبطات بأسرة الرجل أو بقضايا تتعلق بتوجيه الإهانة إلى الفرد ومن لاذ به من أقاربه وأنسابه.

لكن العِرض له معنى أوسع من ذلك؛ ففي لسان العرب تحت مادة (ع. ر. ض) نجد المعاني الآتية للعِرض. العِرْضُ: البَدنُ. والعِرْضُ النَّفْس. والعِرْضُ ما يُمْدَحُ ويُذَمُّ من الإنسانِ سواء كان في نفسه، أو سَلَفِه، أو من يلزَمُه أمرُه. والعِرْضُ الحَسَبُ. العرض في الاستخدام الأصلي للكلمة يتعلق بكل ما يؤذي الإنسان معنوياً أو جسدياً في نفسه وأهله، وهو ما نسميه اليوم بالكرامة، وهو حق محفوظ ومصان في مواجهة أي مصلحة عامة أو خاصة.

أهم خصائص الكرامة حرية القول والفعل، فمنع الإنسان من الكلام والتعبير طعن في عرضه أو كرامته، ومنعه من تحقيق ذاته بالطريقة التي اختارها هو خدش لكرامته واحتقار لها، فمفهوم الكرامة يرتبط بمهمة الإنسان الوجودية وموقعه المتميز في النظام الكوني باعتباره يمتلك إرادة حرة ومسؤولة قادرة على اتخاذ الخيارات الضرورية لممارسة رسالته الإبداعية، والعمل البنّاء الذي يمكن أن يساهم في تطوير البيئة المحيطة به، باعتبار أن هذه المهمة هي في حقيقة الأمر تجسيد لمعنى وجود الإنسان ورسالته العمرانية والحضارية، والإرث الثقافي والعلمي الذي يميّزه ويتماهى فيه وجدانه وكيانه. إرادة الإنسان الحرة، وقدرته على تحويل الأفكار الخلّاقة إلى أفعال مؤثرة، ومسؤوليته النهائية عن الأفعال الصادرة عنه تقتضي أن يعامل الإنسان على أنه مخلوق غائي أو نهائي وليس وسيله لغايات أخرى. التعامل مع الإنسان على أنه كائن غائي نهائي، يعني أن يعامل الإنسان بوصفه ذاتاً مستقلة قادرة على تحديد مصالحها ثم تحقيق ما تعتقد أنه مصلحة لها، هذا لا يعني بطبيعة الحال أن فرداً من الناس لا يمكنه استخدام أفراد آخرين لتحقيق أهداف مرتبطة بإرادته الشخصية، ولكنها تعني أن الخدمات

التي يؤديها الفرد يجب أن يؤديها بخياره ورضاه، لذلك فإن إجبار الفرد على تحقيق نزوات فرد آخر باستخدام القوة أو التهديد انتهاك لكرامته، لا يمكن اعتبارها إلا في دائرة العدوان السافر، والنظر إليها على أنها جريمة نكراء تقتضي أن يعاقب مرتكبها. وبالمثل فإن منع إنسان من تحقيق خياراته من دون أسباب وجيهة تتعلق بالتسبب بأذى حقيقي لمصالح الآخرين، أو إضرار واضح بالمصلحة العامة، هو أيضاً امتهان لكرامة الإنسان وحرمان من حق طبيعي.

هذا التوصيف لمعنى الكرامة الإنسانية بربطها بطبيعة الإنسان وشروط وجوده يتوافق مع التوصيف القرآني للكرامة الإنسانية على اعتبار أن الإنسان كائن فريد بين مخلوقات الله، يمتلك ذاتاً عاقلة خيرة بأصل فطرتها، باعتبار أن الروح البشرية نفخة من روح الله، وأن طبيعة الإنسان ومصدر روحه العلوي هما اللذان يرفعان الإنسان فوق المخلوقات ويمكنه من فهم النظام الطبيعي والظرف الإنساني، والتمييز بين الصواب والخطأ. وبالمثل يؤكد القرآن رسالة الإنسان الإصلاحية: ﴿قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: ٣٠]، ومهمته العمرانية: ﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ وَٱسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ [هود: ٦١]، وقدرته على توظيف إمكانياته العقلية والنفسية لتنظيم حياته الاجتماعية وتطوير محيطه الطبيعي، وتحويل الفكر الذي يحمله إلى واقع معيش. هذه القدرة على التفكير والفعل ضمن منظومة اجتماعية وسياسية هي السبب في تقدم الحياة الإنسانية، كما أن الحرية التي يملكها في اتخاذ القرارات وتنفيذها هي ما تجعله كائناً مسؤولاً عما يصدر عنه من قول أو فعل، ومن هنا فإن مفهوم الحرية الأخلاقية والفكرية أساس في مفهوم الكرامة الإنسانية.

لذلك فإن الكرامة، بمفهومها العميق، ليست رخصة اجتماعية للقيام بكل ما يرغب فيه الإنسان، ولكنها شعور عميق بالاستقلالية المعنوية التي تمكنه من التصرف وفقاً لالتزامات أخلاقية وقناعات وجدانية، بغض النظر عما إذا توافقت خياراته مع خيارات الآخرين، ولهذا السبب بالذات فإن سلوك أولئك الذين هم على استعداد للتخلي عن استقلاليتهم المعنوية والتزاماتهم الأخلاقية، في مقابل الحصول على منافع شخصية على حساب الآخرين، يثير في النفس صورة سلبية بعيدة كل البعد عن مفهوم الكرامة.

نحن نقدر بطبيعتنا الإنسانية الأشخاص الذين يحافظون على مواقفهم النابعة من قناعات والتزامات أخلاقية، على الرغم من الثمن المرتفع الذي يمكن أن يدفعوه على يد أعدائهم وخصومهم، والذي قد يصل إلى تعريضهم لصنوف من الانتقام والأذى، قد يصل إلى حد التضحية بالحياة دفاعاً عن القيم.

بيد أن الالتزام الأخلاقي والاستقلال المعنوي، جوهر الكرامة الإنسانية، لا يقتصر على أفراد متفرقين، بل يرتبط أيضاً بالجماعات الدينية والعرقية، ويتعلق بالاستقلال المعنوي والأخلاقي للمجموعة السكانية التي ينتمي إليها، ذلك أن تحقيق الخيارات الأخلاقية يتطلب تعاون جميع الأفراد الذين يشتركون برؤية أخلاقية محدّدة. ومن هنا فإن استقلالية الأفراد ـ وبالتالي كرامتهم ـ تتوقف على الحرية التي تتمتع بها المجموعات التي ينتمون إليها.

مفهوم الكرامة الإنسانية يتعلق بالاستقلالية الأخلاقية للأفراد والجماعات، ويقوم على ضرورة احترام الخيارات الدينية والمبدئية للآخرين، وبالتالي فإن مبدأ الكرامة يفترض مبدأي الحرية الشخصية والتماثل في المعاملة، أو معاملة الآخرين بالطريقة التي يتوقع الفرد أن يعامله بها الآخرون. مبدأ التماثل يمكن أن يأخذ الشكل العام الآتي: «عامل الآخرين كما تريد أن يعاملوك»؛ لذلك كان مبدأ التماثل مبدأ مركزياً في المنظومات الأخلاقية سواء كانت دينية أو علمانية. فنحن نجده في التعاليم الدينية للديانات السابقة على الإسلام، مثل: البوذية والزرادشتية والمسيحية. كما نجده في المنظومات الأخلاقية الوضعية، كمبدأ إيمانويل كانط المعروف بمبدأ الواجب المطلق الذي صاغه على النحو الآتي: «التزم المبادئ التي يمكن صياغتها على شكل قانون كلي». هذا المبدأ نراه يتردد في النصوص الإسلامية بصيغ مختلفة، لعل أبرزها الحديث النبوي الذي يقول: «لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه».

ثالثاً: القانون الطبيعي ومفهوم الحرية في الفكر الحديث

تأسست الحقوق المدنية في الحضارة الحديثة نتيجة تطور مفهومَي الحق الطبيعي الناجم عن القانون الطبيعي، وقد شدّد مفكرو عصر الأنوار الأوروبي على امتلاك الناس لحقوق طبيعية سابقة على المجتمع السياسي، لا تستطيع

السلطة السياسية إلغاءها، بل يجب عليها حفظها واحترامها، لأنها تشكل الأساس الذي يقوم عليه العقد الاجتماعي، الحقوق الطبيعية التي نافح عنها فلاسفة الأنوار ثلاثة، وهي حق الحياة والملكية والحرية.

لعل أولى الأطروحات الغربية التي كرست مفهوم الحق الطبيعي وربطته بالقانون الطبيعي تلك التي قدّمها توما الأكويني (١٢٢٥ ـ ١٢٧٤م) في كتابه **الخلاصة اللاهوتية**؛ حيث أكد ارتباط القوانين بالمبادئ الطبيعية الكلية، وفي مقدمتها مبادئ قدسية النفس البشرية والملكية والإرادة الحرة للإنسان. هذه المفاهيم الجديدة للعلاقة بين الطبيعة والقانون التي ظهرت فجأة في كتابات توما الأكويني، ثم انتقلت منه إلى رواد الحداثة الغربية، مثل توماس هوبز وجون لوك وجان جاك روسو، برزت في الفكر الغربي نتيجة تفاعل الفكر الأوروبي الحديث مع الآراء التي تلقاها الفلاسفة واللاهوتيون الغربيون من علماء المسلمين إبان النهضة الأوروبية.

ويجدر بنا توضيح أثر قراءات توما الأكويني لأعمال العلماء المسلمين المترجمة لإظهار أثر التبادل الثقافي مع العالم الإسلامي في ظهور المبادئ السياسية والقانونية الحديثة. الأبحاث التاريخية تظهر أن الأكويني تأثر بالكتابات الفلسفية والفقهية لعدد من العلماء المسلمين، وبخاصة الفارابي (٨٧٤ ـ ٩٥٠م). فعلى الرغم من أن الأكويني لا يحيل قارئه إلى أعمال الفارابي ولا يعلن اقتباساته منها، فقد تمكن المؤرخ روبرت هاموند من إظهار اقتباس توما الأكويني المباشر من أعمال الفارابي.

ففي كتاب نشره في منتصف القرن الماضي بعنوان **فلسفة الفارابي**، قدم روبرت هاموند أمثلة واضحة من اقتباسات الأكويني من الفارابي[٢]. وتتعلق هذه الاقتباسات بموضوعات مختلفة، مثل اقتباس دليل الوجود الإلهي عند الفارابي، وحدود العقل في إدراك الغيبيات، بل ومفهوم القانون وعلاقته بالطبيعة الكونية الذي طوره المتكلمون المسلمون، كما يظهر هاموند في كتابه أن أستاذ الأكويني، ألبرتوس ماغنوس، نقل حرفياً تعريف الكليات والمسلمات العقلية.

---

(٢) Robert Hammond, *The Philosophy of Alfarabi* ([n. p.]: Bibliobazzar, 2007), p. 33.

اقتباس الأكويني الحرفي من محاكمات الفارابي تظهر، على سبيل المثال، من عرض الفارابي لدليل الوجود الأول، واقتباس الأكويني هذا الدليل بحرفيته في كتاب **الخلاصة اللاهوتية**.

دليل الوجود الأول عند الفارابي، «في العالم أجسام متحركة، وكل جسم متحرك فإن مصدر حركته محرك آخر دفعه إلى الحركة، لكن المحرك نفسه يحتاج إلى محرك آخر أدّى فعله إلى تحريكه، والآخر بحاجة إلى آخر لتحريكه، وهلم جرا، ولكن من المستحيل الذهاب في هذا القول إلى ما لا نهاية، في سلسلة تأثير المحرك في المتحرك؛ لذلك، يجب أن يكون هناك محرك لا محرك له، وهذا هو الله»[٣].

دليل الوجود الأول عند توما الأكويني، الذي يعيد، بعد ثلاثة قرون، الحجة نفسها لإثبات وجود الله، بل ويستخدم العبارات نفسها التي استخدمها الفارابي:

«ومن المؤكد والواضح لحواسنا أن في العالم بعض الأمور المتحركة. ولكن كل ما هو متحرك لا بد أن له محركاً غيره دفعه إلى الحركة. وكان هذا المحرك الذي دفعه إلى الحركة بحاجة إلى محرك آخر يدفعه هو إلى الحركة. ولكن هذا لا يمكن أن يستمر إلى ما لا نهاية؛ لذلك، فمن الضروري الوصول إلى المحرك الأول، المسبب لحركة كل الأشياء، وهذا المحرك الأول هو الله»[٤].

تأثير الفكر الإسلامي في الفكر الحداثي يظهر في أوضح أشكاله عند تحديد مصادر القانون، وإدخال مفاهيم مثل العادات والأعراف والمصلحة العامة وجعلها مصادر له؛ ففي كتابه **الخلاصه اللاهوتية** يكرس الأكويني عدة فصول لمناقشة المصلحة العامة، وليخلص إلى النتيجة الآتية: «مقصد المشرع تحقيق الخير للناس، أو المصلحة العامة»، ويتابع الأكويني ليبيّن بأن الناس لا يمكن أن تعرف الحق على وجه اليقين من دون مساعدة من القانون الإلهي، لأنه القانون الوحيد الذي هو في مأمن من الخطأ[٥]. طبعاً مفهوم

(٣) المصدر نفسه، ص ٣٩.

(٤) المصدر نفسه.

(٥) المصدر نفسه، ص ٤٧.

المصلحة العامة بوصفه مقصداً نهائياً للشريعة، أو القانون في الاستخدام الأكويني، مفهوم نشأ في أبحاث المقاصد الشرعية، وتطور في كتابات علماء مسلمين، مثل: العز بن عبد السلام والشاطبي، ونجد الأكويني يعيد توليد المفاهيم الشرعية المقاصدية في **الخلاصة اللاهوتية** بحذافيرها، بل إننا نجد في أعمال رواد الحداثة الغربية، مثل: لوك وكانط وروسو، تشديداً على الحقوق الطبيعية الثلاثة، حق الحياة والمُلكية والحرية، التي تعود في أصولها إلى خطبة الوداع التي ناقشناها في المبحث السابق.

لم تلبث مفاهيم الشريعة أو القانون وعلاقتها بالفطرة أو الطبيعة أن انتقلت إلى كتابات فلاسفة الأنوار، بدءاً من توماس هوبز البريطاني الذي أظهرت كتاباته إشكالية الحرية في سياقها الحديث، يعرّف هوبز الحرية قائلاً: «الحرية بمفهومها الصحيح هي غياب القيود الخارجية التي تحول بين الإنسان وفعل ما يمليه عليه عقله وحكمته»[٦]. ويرى هوبز أن هذه الحرية تخضع في التحليل النهائي لقيود القانون الطبيعي، والحقوق الطبيعية الناجمة عنه، وتتجلّى في كتابات هوبر بذور فكرة الحقوق الطبيعة في الفكر الغربي الحداثي ومفاهيم الحريات السياسية والقانون الطبيعي والعقد الاجتماعي، كذلك نجد في كتابات هوبز مفهوم الحرية الذي تبنته الفلسفة البريطانية، ثمّ الأمريكية، ليصبح اليوم المفهوم السائد في الأدبيات الغربية بعد أن هيمنت الرؤية السياسية البريطانية ـ الأمريكية على النظام السياسي العالمي. الحرية كما يعرفها ويعرضها هوبز تستلزم إطلاق إرادة الفرد، وهي بالتالي تتناقض مع مفهوم القانون المدني: «لقد أقام الناس قيوداً مصطنعة أسموها القانون المدني، كما أقاموا كياناً مصطنعاً أسموه المجتمع السياسي، وذلك بغية تحقيق السلام والأمن»[٧].

وعلى الرغم من تأكيد هوبز أن القانون الطبيعي يعطي الإنسان حرية مطلقة في التصرف، فإننا نراه يدعو في كتاباته إلى التخلي عن الحرية لحاكم مطلق من أجل تحقيق السلام والأمن، فسلطة الحاكم لا يحدّها سوى الحق الطبيعي للفرد في الدفاع عن حياته أو ممتلكاته، هذه الرؤية للدولة الحديثة

---

(٦) Thomas Hobbes, "Leviathan," in: William Ebenstein, *Great Political Thinkers: Plato to the Present* (New York: Holt, Rinehart, and Winston, 1969), p. 375.

(٧) المصدر نفسه، ص ٣٨١.

خضعت فيما بعد إلى تعديلات مهمة في المدرسة البريطانية، لعل أهمها تعديلات جون لوك الذي اعتمد البناء الأساس الذي طوّره هوبز، والقائم أساساً على مفهومي القانون الطبيعي والعقد الاجتماعي.

احتفظ جون لوك في كتاباته بمفهوم الحرية الهوبزي، لكنه خالفه في مدى السلطات المطلوب إعطاؤها للحاكم لتحقيق الأمن والسلام. فغاية المجتمع السياسي لا تتحدد فقط في الأمن والسلام، بل وأيضاً الحرية، وبالتالي يتوجب على السلطة السياسية احترام الحريات إضافة إلى توفير الأمن والسلام. وفي حين أطلق هوبز سلطة الدولة، وأعطى الحاكم حق التصرف طالما عمل على حفظ أمن المواطنين وممتلكاتهم، نرى لوك يجنح إلى تقييد سلطة الدولة وحصرها في وظائف ثلاث: تحقيق أمن الأفراد، وحفظ ممتلكاتهم، وصيانة حرياتهم الشخصية والعامة[٨].

ولم يلبث مفهوم الحرية باعتبارها فقدان القيود الاجتماعية، البريطاني الأصل، أن واجه تحويراً مهماً في كتابات الفلاسفة الفرنسيين والألمان، فالحرية عند روسو تتجلى في تطابق إرادة الفرد وإرادة الجماعة السياسية، ففي كتابه الشهير **العقد الاجتماعي** سعى روسو إلى تحديد إشكالية الحرية على النحو الآتي: «كيف نحدد شكل الرابطة السياسية القادرة على حماية حياة أعضائها وممتلكاتهم من خلال تضافر قواهم من ناحية، والتي تسمح للأفراد بإطاعة إرادتهم الشخصية المستقلة؟»[٩].

حل الإشكالية هذه مرتبط، كما يؤكد روسو، بفكرة الإرادة المشتركة، ومفهوم الإرادة المشتركة الذي قدمه روسو لحل إشكالية الحرية مفهوم عويص. فالإرادة المشتركة كما يعرضها روسو إرادة عامة تتماهى فيها إرادة الأفراد تماهياً يؤدي إلى التطابق الكامل بين إرادة الفرد وإرادة المجموع. ويصف روسو هذه الإرادة بأنها واحدة لا يمكن تجزئتها إلى إرادات ثانوية، ولصيقة بأفراد الجماعة لا يمكن لأي منهم رفضها أو التخلي عنها، ولا يمكن نعتها بالقصور أو الخطأ[١٠].

---

(٨) John Locke, "Two Treatises of Government," in: William Ebenstein, *Great Political Thinkers: Plato to the Present* (New York: Holt, Rinehart, and Winston, 1969), pp. 412-413.

(٩) J. J. Rousseau, *The Social Control in London* (London: Penguin Books, 1988), p. 60.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٦٢ ـ ٧٤.

واضح أنّ مفهوم الإرادة المشتركة مختلف عن مفهوم المصلحة العامة؛ فمفهوم الإرادة المشتركة يفترض تطابقاً في القيم والتصورات، إضافة إلى المصالح؛ بحيث تتفق رؤى أفراد المجتمع في تطويرهم للقواعد السلوكية والقوانين الحاكمة والموجهة لمصالحهم الشخصية. وبالتالي فإنّ الحل الروسوي يفترض تجانساً ثقافياً ودينياً بين أفراد المجتمع، إضافة إلى تطابق المصالح الشخصية لأفراد المجتمع. مثل هذا التطابق ممكن في إطار ضيق، وبالتحديد في إطار مجتمع مغلق ينتمي أفراده إلى خلفية عرقية متجانسة، ويعتنقون ثقافة دينية لا تنطوي على أي انقسامات عقدية أو مدراس تفسيرية، وتتطابق فيه أحوال أفراده المعيشية، ولعل الأنماط الاجتماعية التي تحقق الشروط المذكورة إلى حد بعيد تقتصر على الحياة القبلية والزراعية، وتكاد الشروط السابقة تختفي في أي مجتمع سياسي يتجاوز في بنيته القبيلة أو القرية.

ويبدو أن روسو نفسه قد تنبه إلى التباين بين نموذجه السياسي ومعطيات الحياة الإنسانية، فنراه في معرض بحث مسألة التشريع في مجتمعه المنشود يورد التحفظ الآتي: «لاكتشاف القوانين المناسبة للقوميات، ثمة حاجة لعقل فائق، قادر على إدراك رغبات الناس دون الخضوع لها، وفهم الطبيعة البشرية دون التأثر بها، والذي يستقل سعادته عن سعادتنا، ومع ذلك يبقى مهتماً بسعادتنا؛ والذي يملك القدرة على الانتظار كل الوقت اللازم لتحقيق مجد بعيد، والذي يعمل في جيل ليقطف الثمار في جيل آخر؛ ثمة حاجة إلى آلهة كي تشرع للناس»[11].

وهذا ما دفع روسو إلى البحث عن عقيدة يجتمع حولها الناس، ودعا إلى تأسيس دين مدني يدفع الناس للالتزام بالقانون الوضعي التزاماً ذاتياً، كما يلتزم المؤمن بمبادئ دينه وعقيدته. وبعد استعراض سريع لمثالب الممارسة الدينية في دائرة العمل السياسي، وبالتحديد الحروب الأهلية بين الفرق الدينية، يشدد روسو على أن الدين المدني الذي يدعو إليه يحتفظ بعقائد مهمة من عقائد الديانات التاريخية، وبالتحديد الإيمان بإله رحيم عادل، والاعتقاد بمسؤولية الإنسان الوجودية أمام الله في الحياة الآخرة، وضرورة نبذ التعصب الديني والتشدد العقدي، والالتزام بالتسامح بين العقائد

(١١) المصدر نفسه، ص ٨٤.

والأديان: «يجب أن تكون عقائد الدين المدني بسيطة ومعدودة، ومعروضة بوضوح من دون تفسيرات أو تأويلات: الإيمان بإله قدير حكيم رحيم قيوم معطي، الإيمان باليوم الآخر، وبسعادة العادل وشقاء الآثم، وحرمة العقد الاجتماعي والقانون، أما العقائد السلبية فإنني أختزلها في واحدة: لا تعصب، فالتعصب ينتمي للأديان التي ذكرناها آنفاً»[١٢].

بالتالي نحن أمام مفهومين متكاملين للحرية، الأول إيجابي يتعلق بالبعد الأخلاقي للفرد في علاقته مع محيطه، والآخر سلبي ويرتبط بدائرة الحريات التي يحتاج إليها الفرد لتحقيق إرادته والتأثير بمحيطه الاجتماعي والطبيعي، والتي تتطلب حماية حق الفرد بالتصرف طالما لم يخلّ فعله بمصالح الآخرين الشخصية أو المصلحة العامة للمجتمع. الحرية الفردية الأخلاقية تتجلّى في تطابق الخيار الفردي مع مبادئ الحق المتعالية على كل الأفراد، والتي يؤدي التزام الأفراد بها بتحقيق التناسق والتعاون والتكامل الاجتماعي، أما الحرية بمعناها السلبي والسياسي فتتعلق بحرية القرار والفعل الذي يتخذه الفرد طالما لم يضرّ بالمصلحة العامة والمصالح الخاصة للآخرين.

رابعاً: الحرية أساس الفعل الإنساني والإيماني

النصوص القرآنية تشدّد على أن الاختيار هو أصل الإيمان، وأن الإكراه غير جائز في الأمور المتعلقة بالفعل الإيماني: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا۟ مُؤْمِنِينَ ۞ وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَن تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ وَيَجْعَلُ ٱلرِّجْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [يونس: ٩٩ - ١٠٠] ذلك أن الإيمان حالة قلبية ووجدانية لا يمكن التحكم بها من خارج الوجدان الإنساني، وهي كذلك خيار وجودي يرتبط بمعنى التكليف والمسؤولية القائمة على حرية الاختيار.

النصوص القرآنية لا تتوقف على ربط الحرية بأصل الإيمان بل تجعلها لصيقة بالخيار الديني: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِي ٱلدِّينِ ۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَيِّ ۚ فَمَن يَكْفُرْ بِٱلطَّٰغُوتِ وَيُؤْمِنۢ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱسْتَمْسَكَ بِٱلْعُرْوَةِ ٱلْوُثْقَىٰ لَا ٱنفِصَامَ لَهَا ۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٥٦]، وبذلك ينقل القرآن الكريم الحرية من دائرة الاعتقاد إلى دائرة

---

(١٢) المصدر نفسه، ص ١٨٦.

الفعل. فالدين، الذي هو المظهر الخارجي للحقيقة الإيمانية، لا يمكن أن يبنى على الإكراه لأن التدين أمر مرتبط بالخيارات السلوكية والاجتماعية النابعة من أصل الإيمان والاعتقاد والالتزام بقيم الإيمان ومعاييره. فالرشد والغواية صفة مرتبطة بالسلوك، والدين لا يرتبط فقط بالأقوال والمعتقدات بل بالأفعال والسلوك.

ويتكرر التشديد على أن الإيمان أو الكفر خيار إنساني، وأن الحساب على سوء الاختيار، وضلالة العقيدة، وغواية الفعل هو في الأصل إرادة إلهية وحساب أخروي، يواجهه الإنسان عندما يعود إلى لقاء ربه بعد إتمامه رحلة العمر وانتقاله إلى العالم الآخر: ﴿وَقُلِ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ ۖ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ ۚ إِنَّآ أَعْتَدْنَا لِلظَّـٰلِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا﴾ [الكهف: ٢٩].

تأكيد الحرية في القرآن ليس مسألة نظرية مجردة بل مرتبطة بسير الأنبياء وتجارب الأفراد والجماعات الإنسانية، والقرآن ينقل بشيء من التفصيل تجارب الأنبياء السابقين على البعثة المحمدية، ليؤكد من خلالهم ارتباط الحرية بالخيارات الإيمانية والدينية، فالقرآن ينقل إلينا، على سبيل المثال، الصراع بين الكفر والإيمان في تجربة نوح الطويلة وسعيه الذي امتد قروناً طويلة لإصلاح قومه؛ ففي سورة هود، يبين القرآن موقف نوح من مسألة الإيمان في حوار مع قومه، ويؤكد نوح أن الحرية هي أساس قبول الحق وأن الإلزام غير ممكن في حالة مَن كَرِه الحق وآثر تجنبه: ﴿قَالَ يَـٰقَوْمِ أَرَءَيْتُمْ إِن كُنتُ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّى وَءَاتَىٰنِى رَحْمَةً مِّنْ عِندِهِۦ فَعُمِّيَتْ عَلَيْكُمْ أَنُلْزِمُكُمُوهَا وَأَنتُمْ لَهَا كَـٰرِهُونَ﴾ [هود: ٢٨].

ويستمر هذا المنهج والرؤية النبوية التي ترفض الإكراه في حل الخلافات العقدية والتعامل مع القضايا الإيمانية، فنرى شعيب بعد قرون عديدة يكرر المعنى نفسه الذي أسسه نوح ولكن في سياق التعامل مع استبداد قومه بالرأي وإصرارهم على فرض الدين القائم على أتباع الدين الجديد الذي اختاره شعيب ومن آمن معه: ﴿قَالَ ٱلْمَلَأُ ٱلَّذِينَ ٱسْتَكْبَرُوا۟ مِن قَوْمِهِۦ لَنُخْرِجَنَّكَ يَـٰشُعَيْبُ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مَعَكَ مِن قَرْيَتِنَآ أَوْ لَتَعُودُنَّ فِى مِلَّتِنَا ۚ قَالَ أَوَلَوْ كُنَّا كَـٰرِهِينَ﴾ [الأعراف: ٨٨] فجواب شعيب لقومه الذين هددوا بإخراجه وأتباعه من المؤمنين جاء على صيغة سؤال: «أولو كنا كارهين؟» السؤال هنا بالتأكيد

سؤال استنكاري يستنكر من خلاله لجوء قومه إلى الإلزام والقهر في مسائل الإيمان والاعتقاد والتدين، التي هي خيارات تتعلق بأصل الحرية التي منحها الله للناس عندما خلقهم وخيرهم بين الإيمان والكفر.

خامساً: الإلزام بين النص والعرف

ثمة خلط في الكتابات الفقهية، التاريخية منها والمعاصرة، بين حدود المرجعية السياسية والدينية ووسائل تحويل الأوامر الإلهية إلى ممارسات. فالأوامر والنواهي في الشرع الإسلامي خطاب موجه من حيث المبدأ إلى عموم المسلمين، ولا يجوز تخصيصه إلا بدليل. وتحمل الأوامر في الكتاب في جملتها إلزاماً دينياً وأخلاقياً، ولا يجوز إلزام الأفراد بالتقيد بها من قبل السلطة السياسية أو المجتمع المدني إلا بمصلحة بيّنة واضحة، ولا تقتضي التوجيهات القرآنية والنبوية الإلزام إلا عندما تحقق شرطين: **الأول أن** يتعارف الناس على لزوم العمل بها لمصلحة اجتماعية واضحة، **والثاني أن** يؤدّي التساهل بها إلى فساد تضيع فيه المصالح والحقوق؛ لذلك يشدّد القرآن على أن تحقيق الخير مداره النصيحة والدعوة وأن الأمر يرتبط بممارسات أصبحت عرفاً منتشراً بين الناس، والذي يشار إليه بصفة «المعروف»، فالناس لا تلزم بفعل الخير ولكن بفعل المعروف الضروري لتحقيق المصلحة العامة، كما تظهر آيات الكتاب، فالقرآن صريح في أن مدار الأمر هو المعروف، أو العرف: ﴿خُذِ ٱلْعَفْوَ وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ ٱلْجَٰهِلِينَ﴾ [الأعراف: ١٩٩].

هذه الآية توجه الرسول الكريم إلى اتخاذ مواقف متباينة من ثلاثة أنواع من الممارسات: القبول من الناس ما هو في حدود طاقاتهم، على مستوى السلوك الأخلاقي والمساهمة المالية، وحصر الأمر والإلزام في دائرة العرف أو المعروف، وتجاهل ممارسات تنم عن جهل فكري أو عاطفي. فقد ربط مُجَاهِد قوله تعالى: ﴿خُذِ ٱلْعَفْوَ﴾ بالأخذ «من أَخْلَاق النَّاس وَأَعْمَالهمْ مِنْ غَيْر تَجَسُّس أَوْ تَحَسُّس» و«مِنْ أَمْوَال النَّاس، وَهُوَ الْفَضْل». وفسر أَبُو جَعْفَر الآية فقال: ﴿خُذِ الْعَفْو مِنْ أَخْلَاق النَّاس وَاتْرُكْ الْغِلْظَة عَلَيْهِمْ﴾. كذلك فسر قَتَادَة وأبو جعفر قوله تعالى: ﴿وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ﴾ أيْ بِالْمَعْرُوفِ[13].

(١٣) تفسير الطبري.

حصر الإلزام بالعرف أو ما أصبح معروفاً بين الناس مسألة واضحة في التوجيه القرآني: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٤].

توجيهات الشريعة دعوة إلى الخير، موجهة إلى المؤمنين للالتزام به وتحقيق مقاصده، الالتزام بالخير الذي دعا إليه القرآن وتجنّب الشر الذي نهى عنه مسألة إيمانية أخلاقية، خيار فردي ومسؤولية شخصية وفردية أمام البارئ (ﷻ). الدولة والمجتمع لا يمكن أن يتدخّلا في خيارات الفرد وإلزامه بفعل الخير وتجنب الشر إلا في حالة المعروف، أي الأمر الذي تعارف الناس عليه وأصبح مقبولاً من خلال عرف محكم أو قانون أصدرته مرجعية قانونية معتمدة.

من الناحية الشرعية، فإنّ التوجيهات القرآنية والنبوية تقتضي الإلزام عندما تحقّق شرطين: **الأول،** أن يتعارف الناس على وجوب إلزام أفراد المجتمع بمقتضياتها. والشرط **الثاني** أن يؤدي التساهل بها إلى فساد تضيع فيه المصالح العامة والخاصة. وهذا يعني من الناحية المبدئية أن تضييق الحريات الفردية والخيارات الشخصية يجب أن تتم وفق الشروط والحيثيات التي تسمح للدولة والمؤسسات العامة والتي يمكن إجمالها بالحالات الثلاث الآتية:

١ ـ جلب مصلحة أو دفع مفسدة تتعلق بالمصلحة العامة.

٢ ـ دفع مفسدة تتعلق بمصلحة أشخاص عامين.

٣ ـ جلب مصلحة أو دفع مفسدة عن أشخاص تقع مسؤولية رعايتهم في دائرة المسؤولية الشخصية (مثل المُعيل أو المُتعاقد).

هذه الحالات الثلاث، كانت تعالج ضمن الإطار العام للقاعدة الفقهية التي تقول بأنّ «العرف محكّم» والتي شكلت أساس النظام الشرعي التاريخي، فلم يكن القضاة في محاكم المسلمين التاريخية يفرضون أحكاماً تنطلق من حالات نمطية قررتها كتب الفقه بل من أعراف اجتماعية تقبلها الناس وخضعوا لها. وبالتأكيد فقد عكست الأعراف، جزئياً على الأقل القيم والمبادئ الإسلامية والأحكام الفقهية المرتبطة بها، ولكن تأثير الفقه في

أحكام القاضي لم يكن مباشراً من خلال النصوص المثبتة في كتب الفقه، ولكن من خلال الأحكام الفقهية التي التزم بها المجتمع عبر المؤسسة التعليمية والتربوية وتحوّلت إلى عادات اجتماعية متّبعة وأعراف محكمة.

وتظهر دراسة قام بها لورنس روزن، أستاذ علم الاجتماع القانوني في جامعة برنس تون في ولاية نيوجرسي الأمريكية، هذه العلاقة المتداخلة بين الشريعة والمجتمع والقضاء في دراسة نشرها في التسعينيات من القرن الماضي تحت عنوان **القانون بوصفه ثقافة في المجتمع الإسلامي**(١٤)، فقد جلس لورنس لمدة سنتين في محكمة تقليدية في بلدة صفرو يراقب أحكام قاضيها، بلدة صفرو بلدة صغيرة من مدن المغرب يبلغ عدد سكانها نحو خمسين ألف نسمة، وتقع قرب مدينة فاس، اكتشف روزن أن منظومة القضاء التقليدي في البلاد الإسلامية تختلف كلياً عن المنظومة المعتمدة في القضاء الغربي، فالقضاء الغربي يعتمد على مبدأ السابقة القضائية الملزِمة لأحكام القضاة اللاحقين، في حين أن القضاة عند المسلمين لا يعيرون أهمية كبيرة للسابقات القانونية، بل يحكمون بناء على ظروف الحالة، مما دفع عالم الاجتماع الألماني المعروف ماكس فيبر إلى وصف أحكام القضاة المسلمين بالاعتباطية والتحكم. أظهرت دراسة روزن أن القاضي في المنظومة الإسلامية أبعد الناس عن التحكم والاعتباط في حكمه، بل أن أحكامه كانت مقيدة بالأعراف السائدة والممارسات المتعارف عليها، فالقاضي في المنظومة القضائية التقليدية كان ملزماً بالحكم وفق معايير المجتمع والعادات المحلية، وباستعراضه عدداً من الحالات التي واجهت القاضي وتحليل آليات قضائه وسلوك المتخاصمين أظهر روزن أن القاضي الشرعي لم يكن يحكم بناء على أحكام قانونية مدوّنة داخل كتب الفقه أو باعتماد حكم في قضايا مشابهة ورد في كتب الفقه، ولم يكن ديدنه في الحكم قائماً على قواعد مجردة أو مذهبيه قانونية، ولكن من خلال فرض أعراف وتقاليد المجتمع المحلي الذي يتعامل معه.

فعلى سبيل المثال، ناقش روزن حالة امرأة طالبت زوجها كراء سكن

---

(١٤) Lawrence Rosen, *Anthropology of Justice: Law as Culture in Islamic Society* (Massachusetts: Cambridge University Press, 1998), p. 8.

مستقل عن سكن أسرة زوجها بسبب التوتر المستمر والمشاجرات المتكررة بين الزوجة وأنسابها، وعندما رفض الزوج القيام بذلك التمست طلباً عند القاضي بالنظر إلى شكواها فأحضر القاضي الزوجين إلى محكمته، وطلبت الزوجة من القاضي أن يحكم لها حكماً يلزم الزوج بنقلها إلى سكن مستقل لقطع أسباب الخلاف كما تقضي الأعراف المحلية. في حين كان الزوج حريصاً في مرافعته على البقاء في كنف أسرته لما يؤدي تركها إلى تكاليف مالية إضافية، وبعد محاولات من طرف القاضي دعوة الزوجين إلى التصالح وتوسيط أفراد من أسرتيهما، اضطر إلى الحكم لمصلحة المرأة التي أصرت على الانفصال عن أهل الزوج استناداً إلى حق لها يقضي به العرف السائد، وبدت المرأة واثقة من أن الأحكام الشرعية المتعلقة في موضوع خلافها مع زوجها في صالحها.

يصف روزن حالة الزوجة وموقف القاضي بالعبارات الآتية: «قاطعت الزوجة زوجها لتكرر دعواها بطريقة تظهر أنها على اطلاعٍ وافٍ على الدائرة الشرعية التي تحدّد حقوقها في موضوع الدعوة، ولست بحاجة هنا أن أذكر توصيفها لسلوك أهل الزوج تجاهها. استفسر القاضي حول ما إذا كان أفراد الأسرة الآخرين يمكن أن يساعدوا في حل الخلاف والفائدة المرجوة في إعطاء مزيد من الوقت لحل المشكلة داخلياً دون حكم قضائي، ولكن الزوجة أصرت بشدة [على قرار الفصل بينها وبين أحمائها]، وبعد تأمل قصير وبصوت محفوف بالإذعان، أمر القاضي الزوج أن يبحث عن سكن جديد ومستقل لإقامة زوجته».

سادساً: الولاء الميثاقي مقدم على الولاء الديني

سعى مفكرون معاصرون إلى توظيف مفهوم «الأمة» القرآني لتطوير نظرية سياسية معاصرة تقوم على أساس تحقيق تطابق بين الدائرة السياسية لمفهومَي الدولة والأمة، فنجد في كتابات رواد الفكر الإسلامي المعاصر، مثل جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ومحمد إقبال وأبي الأعلى المودودي وسيد قطب سعياً إلى تحقيق هذا التطابق.

التطابق حصل تاريخياً في فترات محدودة، كالفترات التي تولّى السلطة السياسية فيها خلفاء، مثل: عبد الملك بن مروان والخلفاء الأمويين الذين

تلوه، وهي فترات لا تزيد عن الستين سنة من التاريخ الإسلامي. فقد شهد العصر العباسي انقسام الأمة إلى دولتين، الدولة العباسية في المشرق والدولة الأموية في الأندلس، وما لبثت الدولة العباسية أن فقدت سلطانها على مصر والمغرب العربي في أثناء حكم الفاطميين الطويل، ثم انقسمت الخلافة العباسية إلى سلطنات عديدة تحت سيطرة اسمية للخليفة العباسي.

لذلك فإن مفهوم الأمة في التاريخ الإسلامي الطويل لم يرتبط عملياً بالدولة بل بالمجتمع المدني ومؤسساته العديدة التي شكّل مجملها ظاهرة الأمة الإسلامية، وأما سعيُ الكتاب المعاصرين إلى ربط الدولة بالأمة يعكس رغبة في توحيد المجتمعات الإسلامية تحت دولة مركزية واحدة.

القرآن يستخدم لفظ «أمة» وفق دلالات مختلفة ليس بينها مفهوم واحد مرتبط بدلالة سياسية، فالأمّة تستخدم في القرآن إشارة إلى تقسيم الأحياء إلى أمم مختلفة، كما هو حال تفرق الأحياء إلى أمم متعددة: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا طَٰٓئِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمْثَالُكُم﴾ [الأنعام: ٣٨]، أما البشر فينقسمون في التعبير القرآني إلى أمم على أساس التحيّز الزماني أو المكاني؛ لذلك يحمل لفظ أمة معنى الجيل في بعض الاستخدامات القرآنية، مثل: ﴿كَذَٰلِكَ أَرْسَلْنَٰكَ فِيٓ أُمَّةٍ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهَآ أُمَمٌ...﴾ [الرعد: ٣٠] أو معنى الجماعات السكانية المتغايرة بخصالها وخصائصها: ﴿وَقَطَّعْنَٰهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ أُمَمًا ۖ مِّنْهُمُ ٱلصَّٰلِحُونَ وَمِنْهُمْ دُونَ ذَٰلِكَ...﴾ [الأعراف: ١٦٨].

الاستخدام الأخير للفظ «أمة» الذي يربطها بقيم كلية تجمع بينها، كقيم الصلاح، هو الاستخدام الأكثر شيوعاً في القرآن، كما في قوله تعالى: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّۦنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ...﴾ [البقرة: ٢١٣] أو في قوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ﴾ [آل عمران: ١١٠]، فالأمة هنا تشير إلى الجماعة المقصدية التي تجمعها تصوّرات كلية مشتركة وقيم أخلاقية تميزها عن غيرها من الأمم، والأمة بهذا المعنى لا تتطابق بالضرورة مع مفهوم المجتمع السياسي أو الدولة بل مع مفهوم المجتمع المدني.

لذلك نجد في التجربة النبوية أن الأمة برزت من خلال ميثاق اجتماعي بين مجموعة سكانية متماسكة داخلياً ومجتمعة على أساس جملة من

الالتزامات والولاءات المشتركة، وهو الميثاق الذي بحثناه سابقاً تحت عنوان صحيفة المدينة أو ميثاق المدينة، فالأمة في هذا الاستخدام لا تنحصر في وحدة الدين والرسالة، بل بجملة من الحقوق المدنية مرتبطة بعقد أو ميثاق اجتماعي بين المواطنين، تنجم عنه مجموعة من الواجبات المشتركة، كالدفاع المشترك ومنع الظلم والتكافل الاجتماعي، وكثير من المجتمعات الحديثة تصون هذه الحقوق بميثاق سياسي، يسمّى الدستور أو الميثاق الوطني.

الإسلام يؤكد أولوية المواثيق السياسية ويقدّم الولاء السياسي على الأخوة الدينية: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ آوَوا وَّنَصَرُوا أُولَٰئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ ۚ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُم مِّن وَلَايَتِهِم مِّن شَيْءٍ حَتَّىٰ يُهَاجِرُوا ۚ وَإِنِ اسْتَنصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمُ النَّصْرُ إِلَّا عَلَىٰ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَاقٌ ۗ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [الأنفال: ٧٢]، فالآية تؤكد الواجب الأخلاقي والديني الذي يحمله المسلم تجاه من يشاركه دينه وعقيدته، ولكنها تنبه أن هذا الواجب الأخلاقي يتراجع أمام واجب تعاقدي تحتمه علاقات تعاقدية كالتي تتولد من خلال الدخول في عهود ومواثيق؛ لذلك فإن الولاء التعاقدي يتقدّم ويتفوّق على الولاء الديني وفق التوجيه القرآني.

نظرية الأحكام السلطانية تعيد توليد هذا المعنى وفق عقد سياسي بين الإمام والأمة، يلزم كلا الطرفين بمجموعة من الحقوق والواجبات السياسية، لكن النظرية لا تنظر إلى هذه الحقوق على أنها صادرة عن العقد السياسي بل على أنها حقوق شرعية تأسيسية، أسستها الرسالة السماوية، وهي لذلك سابقة على المواثيق بين البشر، لأن مصدرها الشرائع السماوية التي أنكرت الطغيان ونافحت عن كرامة الإنسان. فالشريعة الإسلامية أكدت قيم المساواة بين الناس، واحترام التعدد الديني، وحرمة النفس البشرية، ورفض الاعتداء على النفس والمال والكرامة، وبالتالي لا يمكن للعقد المنبثق عنها أن يتجاوز هذه الحقوق أو يتجاهلها.

سابعاً: التعدد الشرعي والمشترك القانوني

لكل جماعة دينية شرعة ومنهاجاً خاصاً بها، أي شريعة ترتبط بالرسالة التي آمنت بها، هذا يعني أن الاختلاف في الشرائع بين أصحاب الديانات

المختلفة أمر طبيعي مقبول ولا يصح أن يكون سبباً لصراعات عسكرية، بل يراد له أن يولد تنافساً بين أصحاب الشرائع المختلفة في تحقيق الخير، أو الخيرات بحسب التعبير القرآني في الآية المشار إليها أدناه، وبالتالي فإنه من غير المقبول فرض شريعة أهل كتاب على أهل كتاب آخر: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ۖ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلْحَقِّ ۚ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ۚ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْ ۖ فَٱسْتَبِقُوا۟ ٱلْخَيْرَٰتِ ۚ إِلَى ٱللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ [المائدة: ٤٨].

الآية السابقة تؤكد في مطلعها أن الكتاب الذي أنزل على رسول الله (ﷺ) مصدقاً للكتب السابقة ومهيمناً عليها، والهيمنة هنا لا يمكن أن تفهم بأنها هيمنة إلغاء لأنّ العبارة السابقة تؤكد أن الكتاب الخاتم مصدق لما جاءت به الكتب السابقة، المعنى الوحيد للهيمنة إذن هو المرجعية، فالمسلمون مطالبون باعتماد الكتاب الخاتم كنص مرجعي يملك أولوية قيمية وتصورية على الكتب السابقة له، ومن هنا فإن الأمر الإلهي للرسول الكريم بالحكم بين الناس بما أنزل الله يجب أن يؤخذ على أنه حكم بما قبله الناس من الشرائع لا حكم بما فرضه الله ونهى عنه في الكتاب الخاتم، لأن سياق الآية يشير إلى تنوع الشرائع والمناهج التي اعتمدها أتباع الرسل: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾، والنص يظهر أن تنوع الشرائع بين أتباع الشرائع السماوية ناجم عن تنوع الناس لا تنوع أصل الشريعة، فأصل الشريعة واحد، وهو المقاصد الإلهية في الخلق، ولو كان التنوع في أصل الشريعة وجب أن يتبع حرف الصدور «من» كلمة «كل» بدلاً من فعل «جعلنا».

تعدد الشرائع إذن غاية كلية للخلق تتعلّق بالتنافس بين الجماعات السكانية أو ما يسميه القرآن الكريم «استباق الخيرات»، فلكلّ جماعة دينية شرعة ومنهاج خاص بها، أي شريعة تنبني على الرسالة التي آمنت بها، هذا يعني أن الاختلاف في الشرائع أمر طبيعي ومقبول، وليس سبباً للصراع العسكري بل للتنافس في الخيرات، وبالتالي فإنه من غير المقبول فرض شريعة أهل كتاب على أهل كتاب آخر.

ثامناً: الشريعة والقانون في دولة المواطنة

الشريعة كما رأينا تتألف من كليات، أو أحكام كلية، منفكة عن الزمان والمكان، تؤطر لدائرة الأفعال المفيدة والصالحة، أو دائرة الصلاح، وتفصل بين هذه الأفعال ودائرة خارجة عنها هي الأفعال الضارة والفاسدة، أو دائرة الفساد، هذه الكليات أو المبادئ والمقاصد الكلية للحياة الجمعية السياسية هي المشترك الإنساني الذي بينته الشرائع السماوية وأكده العقل الفطري، وقد رأينا إحدى تجلياته البارزة في ميثاق المدينة الذي اعتمده صاحب الشرع، وشكّل الإطار السياسي الذي جمع مواطني المدينة المنورة. ميثاق المدينة يشكل إذن النموذج الرسالي لتطبيق الشريعة الإسلامية في دائرة الحياة السياسية، والذي عكس الرؤية القرآنية التي أسست لها الآيات القرآنية الكريمة قبل أن تتحقق في مجتمع المدينة التاريخي الذي أقامه رسول الله على عينيه.

النموذج المدني الذي أسسته صحيفة المدينة يترك مساحة كبيرة خارج دائرة تحكم السلطة السياسية، ويعطي الأفراد والجماعات السكانية مساحة من الحرية لتحقيق ذاتها والاحتفاظ بخصوصياتها الأخلاقية والدينية والثقافية. ومن هنا تظهر أهمية الحفاظ على التوازن بين الرغبة في تنظيم المجتمع وفق مجموعة من القيم المركزية من جهة، والحرية الفردية التي تحافظ على كرامة الفرد وتسمح له بالمبادرة لتطوير الحياة الإنسانية والاجتماعية والعلمية. هذا التوازن بين الخيار الفردي والتنظيم الجمعي هو ما دفع، في تقديرنا، الإمام مالك بن أنس إلى رفض حمل الناس على فقه واحد عندما رفض عرض أبي جعفر المنصور اعتماد كتابه **الموطأ** مرجعاً قانونياً معتمداً لدى الخليفة، «طلب أبو جعفر المنصور من الإمام مالك أن يضع كتاباً يجمع الناس عليه، فقال: ما ينبغي لك يا أمير المؤمنين أن تحمل الناس على قول رجل واحد يخطئ ويصيب، وإنما الحق من رسول الله (ﷺ) وقد تفرقت أصحابه في البلدان، وقلد أهل كل مصر من صار إليهم، فأقر أهل كل بلد على ما عندهم».

ويروى أن ابن المقفع الأديب المشهور هو صاحب الفكرة التي اقترحها على الخليفة العباسي أبي جعفر المنصور (ت. ١٥٨هـ/ ٧٦٢م)، حين رأى

الفوضى التشريعية التي سببها اختلاف القضاة المجتهدين قائلاً: «فلو رأى أمير المؤمنين أن يأمر بهذه الأقضية والسير المختلفة، فترفع إليه في كتاب ويرفع معها ما يحتج به كل قوم من سنّة أو قياس، ثم نظر أمير المؤمنين في ذلك، وأمضى في كل قضية رأيه الذي يلهمه الله تعالى ويعزمه له، وينهى عن القضاء بخلافه، وكتب بذلك كتاباً جامعاً عزماً لرجونا أن يجعل الله هذه الأحكام المختلطة الصواب بالخطأ حكماً واحداً صواباً، ورجونا أن يكون اجتماع السير قربة لإجماع الأمر برأي أمير المؤمنين وعلى لسانه، ثم يكون ذلك من إمام آخَر آخِر الدهر إن شاء الله»[١٥].

المشكلة في ما طرحه ابن المقفع غياب الآلية التي يمكن توظيفها لوضع قواعد وقوانين يتوافق عليها الناس على اختلاف أمصارهم، وهي الإشكالية التي أثارها أنس بن مالك جواباً لطلب المنصور، والتي جعلها سبباً لرفض حمل الناس على رأي رجل واحد من دون توفر الفرصة للنقاش والتعديل والتصحيح بين أهل الرأي، هذا يعني أنه في حال توافر الآلية التشاورية فإن وضع قوانين وقواعد يجتمع عليها الناس يصبح أمراً ممكناً.

هذا التمييز بين ما يندرج في دائرة الاختيار وما يقع في إطار الإلزام يظهر أيضاً في نظرية الحقوق الفقهية التاريخية التي عرضها عدد من الأصوليين الراسخين، مثل: العز بن عبد السلام وأبي إسحاق الشاطبي، فنظرة الحقوق تفصل بين ثلاثة أصناف من الحقوق: حقوق الله وحقوق العباد وحقوق مشتركة بين الله والعباد.

١ ـ حقوق الله وتتألف من الأحكام التي يتعين على المرء أداءها لذاتها، حتى عندما لا تكون المصالح أو المنافع المرتبطة بها واضحة، مثل: الصلاة والصيام والحج وغيرها من الشعائر التعبدية.

٢ ـ حقوق الله والعباد وهي حقوق مشتركة بين الله وعباده، وتشمل الأوامر الإلهية المتعلقة بمصالح العباد، والمقصود فيها هو تحقيق المصالح العامة، مثل: الزكاة والحدود والجهاد.

---

(١٥) صبحي محمصاني، الأوضاع التشريعية في الدول العربية ماضيها وحاضرها (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٢)، ص ١٤٥ ـ ١٤٦.

٣ ـ **حقوق العباد** وترمي إلى حماية المصالح الخاصة بأفراد، وتدور حول حفظ النفس والعرض والمال، وتشمل قضايا مثل الوفاء بالوعود وتسديد الديون واحترام العقود.

التقسيم السابق لا يلغي مسؤولية الإنسان أمام الله في اليوم الآخر، ولكن يؤسس لدوائر مختلفة للمسؤوليات الأخلاقية والدينية والاجتماعية، هذا التقسيم يسمح بالفصل بين ما هو مسؤولية أخلاقية أمام الله متروكة للمساءلة يوم الحساب، وهو الصنف المتعلق بحقوق الله، وبين ما هو مسؤولية مجتمعية يتحمل المجتمع والسلطة الإدارية مسؤولية صيانتها، وهو الصنف الموسوم بحقوق العباد، وصنف مشترك بين الأخلاقي والقانوني وهو الصنف الثاني.

هذا الفهم يسمح بتشكل دوائر من المسؤوليات العامة والخاصة والمشتركة، كما يمسح بتلمس مستويات مختلفة من الحكم الشرعي والأحكام والمبادئ المرتبطة بمفهوم الشريعة، يكما يوضح الشكل الآتي:



بحسب هذا التقسيم، تتفرع أحكام الشريعة إلى الأحكام الكلية المشتركة مع الشرائع السماوية الأخرى، والتي تشكل منظومة القيم والمعايير المرجعية، وتنقسم هذه المنظومة إلى أحكام فقهية خاصة بالمسلمين، وأحكام دستورية مشتركة مع مكونات المجتمع كلها على خلاف التزاماتهم الدينية والأخلاقية.

وبالمثل تنقسم الأحكام الفقهية إلى أحكام العبادات وأحكام المعاملات

التي تحمل طابعاً أخلاقياً طوعياً، إلا ما تم الالتزام به من معاملات وفق عقود خاصة ومواثيق جمعية ضمن دائرة مجتمعية خاصة.

في حين تنتظم تحت المبادئ الدستورية الحاكمة في المجتمع السياسي جملة من القوانين ذات الطابع السياسي التي تشكلت بناء على سياسات عامة بهدف تحقيق المصلحة العامة لأفراد المجتمع السياسي. وهذه بدورها تنقسم إلى ما هو إداري تنفيذي بحت، وما هو تشريعي صادر عن هيئات تمثل المجتمع السياسي وتتعلق بتحقيق المصلحة العامة التي يشترك فيها السكان جميعاً، كما يظهر في الشكلين المبينين أعلاه.

الفصل الخامس

النظام الشوري والحوكمة الرشيدة

الشورى قاعدة سياسية حكمت عبر التاريخ المجتمعات الحرة التي يتمتع أفرادها بدرجة عالية من المساواة السياسية. واقتصرت الشورى في العصور القديمة على المجتمعات السياسية الصغيرة، وتمثّلت بشكل خاص ضمن المجتمعات القبلية وبعض الدويلات الصغيرة التي قامت في الأخاديد الإغريقية مثل: أثينا وإسبارطة.

عرف المجتمع العربي القديم الشورى في شكلها القبلي، فقد كانت الأعراف القبلية تؤكد أهمية تشاور شيخ القبيلة مع شيوخ العشائر الأساسية المكونة للقبيلة، هذا التشاور اقتضته الصبغة الطوعية للقرارات الحاسمة كقرار الحرب والتحوّل من ديار إلى أخرى، فلم يكن للشيخ جيش محترف يعتمد عليه، ولا جهاز شرطة أو أمن لفرض قراراته على أبناء القبيلة بل اعتمد على التلاحم العضوي لأفراد القبيلة، وخضوع أبناء العشائر لشيوخهم، وحاجة شيخ القبيلة إلى تعاون هؤلاء ودعمهم لقراراته لضمان تنفيذها.

ولعل النموذج الأكثر تطوراً في آليات القرار الشوري في العصر الجاهلي تمثّل في دار الندوة التي أقامتها قريش لتداول شؤونها واتخاذ قراراتها، كما تمثّل لاحقاً في سقيفة بني ساعدة التي أقامها شيوخ قبيلة بني ساعدة الخزرجية لدعوة شيوخ قبائل المدينة للتشاور في أمرها. ولقد شكّل نموذج التشاور القبلي القاعدة التي قامت عليها الشورى في العصر الراشدي بعد تعديلها لتتناسب مع طبيعة المجتمع المدني الجديد.

أولاً: الشورى مبدأ قرآني ونموذج رسالي

عزّز القرآن الكريم مبدأ الشورى، ودعا الرسول الكريم عليه صلاة الله وسلامه إلى التشاور مع أصحابه في الشأن العام، كما جعل الشورى صفة ملازمة للإيمان، وخاصة من خصائص المجتمع الملتزم بالتنزيل وقواعده الأخلاقية.

ففي إشارة إلى سلوك رسول الله، يؤكد القرآن الكريم أن نجاح الرسول في مهمته ارتبط ارتباطاً مباشراً بالمعاملة الطيبة التي ميّزت تعاطيه عليه الصلاة والسلام مع مخالطيه ومن بعث لهدايتهم: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ لَٱنفَضُّوا۟ مِنْ حَوْلِكَ فَٱعْفُ عَنْهُمْ وَٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِى ٱلْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَوَكِّلِينَ﴾ [آل عمران: ١٥٩] بعد تأكيد أهمية «الرحمة» بوصفها الموقف الرئيس الذي ميّز تعاطي الرسول مع الناس، توجّهه الآية إلى جملة من الممارسات التي تكرس التضامن الداخلي في المجتمع الذي قاده رسول الله، وفي مقدمتها ممارسة الشورى والتشاور مع أتباعه في قضاياهم العامة.

بالمثل وصف الله تعالى المؤمنين فقال: ﴿وَٱلَّذِينَ ٱسْتَجَابُوا۟ لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ﴾ [الشورى: ٣٨]، فجعل الله تعالى الشورى أساساً تقوم به حياة المؤمنين، فالشورى هنا مرتبطة بالأمر أو الشأن العام، أي اتخاذ القرارات في الوقائع والأحداث التي تعتور المجتمع.

لم يحدّد القرآن كيفية ممارسة الشورى، بل أكدها بوصفها قيمة مهمة ومطلباً أخلاقياً واجتماعياً؛ لذلك خضعت الممارسات لكيفيات مرتبطة بطبيعة المجتمع الذي عاش فيه رسول الله وصحبه الكرام، وهو مجتمع مورست فيه الشورى قبل الإسلام وفق آليات البنية القبلية، فمارست القبائل العربية الشورى وفق تقاليد القبيلة التي ألزمت شيخها وسيّدها بالتشاور مع شيوخ البطون والعشائر المكوّنة للقبيلة، ومارست قريش الشورى وفق مؤسسة دار الندوة التي كانت تضم شيوخ قريش البواطن، وبرئاسة زعماء بيوتات قريش النافذة كبني مخزوم وبني أمية وبني هاشم.

مارس الرسول الكريم الشورى في عدد من الشؤون التي اقتضت قراراً محورياً، كما فعل في معظم غزواته، ففي بدر أصرّ رسول الله على قرار

زعماء المدينة، يذكر ابن هشام في سيرته أن الرسول استشار الناس في قتال قريش فوافقه قادة المهاجرين مثل أبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب والمقداد بن عمرو، لكن الرسول أصرّ على سماع رأي الأنصار أصحاب المدينة وقادتها، فقال بعد أن سمع من زعماء المهاجرين: «أشيروا علي أيها الناس»، فقام زعيمهم سعد بن معاذ فقال: «والله لكأنك تريدنا يا رسول الله». قال: «أجل»، قال: «فقد آمنا بك وصدقناك وشهدنا أن ما جئت به الحق، وأعطيناك على ذلك عهودنا ومواثيقنا على السمع والطاعة، فامض يا رسول الله لما أردت فنحن معك»[1].

ويتكرر الموقف في معركة أحد التي يخبرنا كتاب السيرة أن رسول الله استشار أهل المدينة فيها واتّخذ القرار الذي ارتآه، ثمّ تراجع عن الرأي الذي فضّله وأشار به عليهم نزولاً عند رأي الأغلبية، ذلك أن رسول الله اقترح أولاً البقاء في المدينة ومواجهة قريش التي خرجت بجيش جرار تقصد المدينة، ووصلت الأخبار أنها بلغت موقعاً قريباً من جبل أُحد، فقال: «فإن رأيتم أن تقيموا بالمدينة وتدعوهم حيث نزلوا، فإن أقاموا أقاموا بشر مقام وإن هم دخلوا علينا قاتلناهم فيها»[2]، لكن زعماء المدينة توالوا في طلب الخروج لمواجهة القوم على حدود المدينة، فما كان منه إلا أن احترم رأيهم وبادر إلى الخروج على رأس جيش المدينة لملاقاة قريش[3].

لكن السيرة تنقل لنا أيضاً مواقف خالف فيها رسول الله رأي الجماعة لرأي ارتآه وأصر عليه، كما حدث في صلح الحديبية الذي أقره رسول الله على الرغم من اعتراض الجمهور من أصحابه، ومنهم أبو بكر الصديق وعمر بن الخطاب، فقد أثار رفض قريش السماح للمسلمين دخول مكة لأداء العمرة حفيظة الصحابة الذين وجدوا في موقف قريش عجرفة غير مبررة تحول بينهم وبين القيام بما هو حق مشروع بعد أن أعطوا العهود بالحفاظ على أمن قريش ومكة. وبلغ الخلاف حول الصلح الذي أمضاه رسول الله مع قريش في الحديبية مبلغاً كبيراً، حتى وصفه ناقلوه فقالوا: «ودخل على

---

(١) السيرة النبوية لابن هشام (بيروت: دار المعرفة، ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م)، ج ١، ص ٦١٤ ـ ٦١٥.
(٢) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٦٣٠.
(٣) المصدر نفسه.

الناس من ذلك أمر عظيم، حتى كادوا يهلكون»[٤]، ولم ينته الخلاف إلا بتحلل رسول الله من الإحرام، كما أشارت عليه أم المؤمنين أم سلمة، لينزع بذلك أساس تباطؤ صحابته في إمضاء أمر العودة إلى المدينة، فلا عمرة بعد أن تحلّل رسول الله من العمرة، ويبدو أن قرار الحديبية لم يكن قضية خلافات في الرأي بين الرسول وصحبه، فالحوار الذي جرى بين رسول الله وعمر بن الخطاب يشير إلى امتثال رسول الله لأمر إلهي، فالروايات التي بين أيدينا تشير إلى أن عمر بن الخطاب أتى رسول الله فقال: «يا رسول الله ألست برسول الله؟ قال: بلى، قال: أولسنا بالمسلمين؟ قال: بلى، قال: أوليسوا بالمشركين؟ قال: بلى، قال: فعلام نعطي الدنية من ديننا؟ قال: أنا عبد الله ورسوله، لن أخالف أمره ولن يضيعني»[٥].

ممارسات الرعيل الأول من الصحابة كرست النموذج الشوري بوصفه نموذجاً رسالياً، وأدّى اعتمادها في ممارسات الخلفاء الأربعة الأوائل الذين تولوا مقاليد أمور المجتمع السياسي الناشئ عقب وفاة رسول الله إلى وصف تلك الخلافة بالرشد، وأصبح المؤرخون يشيرون إليهم بالخلفاء الراشدين. لكن التحليل الدقيق لممارسات الرعيل الأول تظهر أن الشورى بقيت مبدأ وقيمة توجّه سلوك قيادات الصحابة ولم تتحوّل إلى مؤسسة شورية معتمدة في المجتمع السياسي الإسلامي، فقد بدأت ممارسة الشورى عقب وفاة رسول الله بتداعي الأوس والخزرج إلى اجتماع في سقيفة بني ساعدة لاختيار زعيم سياسي للمدينة بعد انتقال الرجل الذي وجه الحياة الاجتماعية وقاد الحياة السياسية إلى بارئه عليه صلاة الله وسلامه. والتحق ثلاثة من المهاجرين هم أبو بكر الصديق وعمر بن الخطاب وأبو عبيدة الجراح بجمع الأنصار بعد أن علموا صدفة بهذا الاجتماع، ذلك أن لقاء الأنصار لاختيار زعيم للمدينة بني على التقاليد القبلية التي يتداعى وفقها زعماء القبائل والبطون الكبيرة للتداول في مسألة مهمة كهذه، ويبدو واضحاً أن الأنصار لم يعترضوا على مشاركة المهاجرين في المداولات وانفتاحهم على الرأي الذي حسم الخلاف حول من يخلف رسول الله في زعامة المسلمين.

---

(٤) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣١٨.

(٥) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣١٦ ـ ٣١٧.

نقلت المصادر التاريخية وكتب السنن تفاصيل الحوار الذي دار بين المجتمعين في سقيفة بني ساعدة، وتمحور معظم النقاش حول من هو الأصلح لتحقيق الاستقرار السياسي ومنع تفكك المجتمع السياسي الوليد الذي أسسه رسول الله، وتحقيق السيادة فيه على مختلف القبائل في جزيرة العرب. وتداول الأنصار أسماء زعماء منهم للقيام بالمهمة مثل سعد بن عبادة الخزرجي وأسيد بن حضير الأوسي، ولم يحسم الأمر أخيراً لأبي بكر صاحب رسول الله إلا بعد أن أقنع أبو بكر الصديق الأنصار بأن «العرب لا تعرف هذا الأمر إلا لقريش»، فقد وردت روايات عديدة لخّصها ابن الأثير في **الكامل** فقال:

«واجتمع المهاجرون إلى أبي بكر، فقلت له انطلق بنا إلى إخواننا من الأنصار، فانطلقنا نحوهم، فلقيَنا رجلان صالحان من الأنصار، أحدهما عويم بن ساعدة والثاني معن بن عدي، فقالا لنا ارجعوا اقضوا أمركم بينكم. قال فأتينا الأنصار وهم مجتمعون في سقيفة بني ساعدة وبين أظهرهم رجل مزمل، قلت من هذا؟ قالوا سعد بن عبادة وَجِعٌ، فقام رجل منهم فحمد الله وأثنى عليه، وقال: أما بعد، فنحن الأنصار، وكتيبة الإسلام، وأنتم يا معشر قريش رهط بيننا، وقد دفت إلينا دافة من قومكم، فإذا هم يريدون أن يغصبونا الأمر. فلما سكت وكنت قد زوّرت في نفسي مقالة أقولها بين يدي أبي بكر، فلما أردت أن أتكلم قال أبو بكر على رسلك! فقام فحمد الله، وما ترك شيئاً كنت زورت في نفسي إلا جاء به أو بأحسن منه، وقال يا معشر الأنصار، إنكم لا تذكرون فضلاً إلا وأنتم له أهل، وإن العرب لا تعرف هذا الأمر إلا لقريش، هم أوسط العرب داراً ونسباً، وقد رضيت لكم أحد هذين الرجلين، وأخذ بيدي وبيد أبي عبيدة بن الجراح، وإني والله ما كرهت من كلامه كلمة غيرها، إن كنت أقدم فتضرب عنقي فيما لا يقربني إلى إثم، أحب إلي من أن أؤمر على قوم فيهم أبو بكر، فلما قضى أبو بكر كلامه قام منهم رجل فقال: أنا جذيلها المحكك، وعذيقها المرجب، منا أمير ومنكم أمير. وارتفعت الأصوات واللغط، فلما خفت الاختلاف قلت لأبي بكر ابسط يدك أبايعك، فبسط يده فبايعته وبايعه الناس»[٦].

---

(٦) عز الدين علي بن الأثير، **الكامل في التاريخ** ([بيروت]: دار الكتاب العربي، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م)، ج ٢، ص ١٨٩.

ما يهمنا من النص السابق هو تسليط الضوء على مبدأ الشورى الذي اعتمد في اختيار خليفة رسول الله ضمن آليات القرار القبلي، نعم أظهرت مداولات صحيفة بني ساعدة طموح مجتمع المدينة لتجاوز النزعات القبلية من خلال انفتاح قبائل المدينة الأصليين، الأوس والخزرج، لاحتضان قيادات المسلمين المهاجرين من مكة حيث تقطن قبيلة قريش، أشد قبائل العرب سطوة واحتراماً في جزيرة العرب، فمبدأ الشورى تمّ تطبيقه وفق آليات شورى قبلية تمّ تعديلها وفق مبادئ الإسلام التي فرّغت النظام القبلي من العجرفة الجاهلية، كما يلفت انتباهنا في هذا النص وعي المتحاورين لموازين القوى السياسية في جزيرة العرب، وأهمية اختيار من يستطيع البناء على إنجازات العهد الرسالي ومنع تمزق الجسد السياسي الغض. ومن هنا كانت أكثر المحاكمات تأثيراً في الحضور عبارة أبي بكر: «إن العرب لا تعرف هذا الأمر إلا لقريش».

إذن، انتصر مبدأ الشورى في العهد الراشدي ولكن غابت مؤسسة الشورى التي تتناسب مع المجتمع الإسلامي الجديد، وبقيت آليات التشاور القبلي هي الأساس في مداولات الشورى؛ فاختير الخليفة الأول أبو بكر الصديق في مداولات سقيفة بني ساعدة، في حين رشح أبو بكر عمر بن الخطاب وعهد إليه برضى الصحابة، فلم يعترض منهم أحد. ثم اختار عمر بن الخطاب وهو على فراش الموت مجلساً من ثمانية أشخاص، ستة منهم يمتلكون حق تولي السلطة السياسية وهم، عثمان بن عفان، وعلي ابن أبي طالب، عبد الرحمن بن عوف، وسعد بن أبي وقّاص، وطلحة ابن عبيد الله، والزبير بن العوام، واثنان يملكون حق التصويت لا الترشح للولاية، وهم الحسن بن علي وعبد الله بن عباس، فيروي ابن قتيبة في الإمامة والسياسة أن عمر أرسل للستة المخولين بتولي الخلافة فلمّا حضروا قال لهم: «يا معشر المهاجرين الأولين، إني نظرت في أمر الناس، فلم أجد فيهم شقاقاً ولا نفاقاً، فإن يكن بعدي شقاق ونفاق فهو فيكم، تشاوروا ثلاثة أيام، فإن جاءكم طلحة إلى ذلك، وإلا فأعزم عليكم بالله أن لا تتفرقوا من اليوم الثالث حتى تستخلفوا أحدكم، فإن أشرتم بها إلى طلحة، فهو لها أهل، وليصلِّ بكم صهيب هذه الثلاثة الأيام التي تشاورون فيها، فإنه رجل من الموالي لا ينازعكم أمركم، وأحضروا معكم من شيوخ

الأنصار، وليس لهم من أمركم شيء، وأحضروا معكم الحسن بن علي وعبد الله بن عباس، فإن لهما قرابة، وأرجو لكم البركة في حضورهما، وليس لهما من أمركم شيء، ويحضر ابني عبد الله مستشاراً، وليس له من الأمر شيء»[٧].

تظهر توجيهات عمر بن الخطاب الأثر القبلي للقرار التشاوري؛ إذ وجههم إلى امتناع أي منهم عن إمامة الناس وأمرهم باستعمال صهيب على إمامة الصلاة، مذكّراً إياهم أنه من «الموالي» الذين لا يستطيعون منازعة صرحاء قريش على القيادة، كما أكّد في توجيهاته أهمية دعوة شيوخ الأنصار وقرابة رسول الله لحضور المداولات من دون مشاركتهم فيها.

وهكذا اختار مجلس الشورى الذي أسسه عمر بن الخطاب الخليفة الراشدي الثالث عثمان بن عفان، ولكن المجلس لم يصمد حتى خلافة علي بن أبي طالب، وأدت ظروف مقتل عثمان دوراً مهماً في إنهاء دوره نظراً إلى أن المجلس لا يقوم على أساس تمثيل القوى السياسية المقيمة خارج المدينة المنورة، والتي تحولت مع توسع رقعة الإسلام وتزايد عدد المسلمين المقيمين في العراق والشام ومصر إلى قوى أكثر تأثيراً في الأحداث السياسية بعد حصار الخليفة الثالث في بيته الذي أدى إلى مقتله، ويبدو ذلك واضحاً في رفض الثوار الذين أتوا من الأمصار الاحتكام لأهل الشورى كما تروي المصادر التاريخية. وينقل ابن قتيبة تفاصيل الأحداث فيقول: «فقام الناس، فأتوا علياً في داره، فقالوا نبايعك فمد يدك لا بد من أمير، فأنت أحق بها، فقال: ليس ذلك إليكم، إنما هو لأهل الشورى وأهل بدر، فمن رضي به أهل الشورى وأهل بدر فهو الخليفة، فنجتمع وننظر في هذا الأمر فأبى أن يبايعهم، فانصرفوا عنه، وكلم بعضهم بعضاً فقالوا: يمضي قتل عثمان في الآفاق والبلاد فيسمعون بقتله، ولا يسمعون أنه بويع لأحد بعده، فيثور كل رجل منهم في ناحية، فلا نأمن أن يكون في ذلك الفساد فارجعوا إلى علي، فلا تتركوه حتى يبايع، فيسير مع قتل عثمان بيعة علي، فيطمئن الناس ويسكنون فرجعوا إلى علي، وترددوا إلى الأشتر النخعي، فقال لعلي: ابسط يدك نبايعك، أو لتعصرن عينيك عليها ثالثة، ولم

---

(٧) ابن قتيبة الدينوري، الإمامة والسياسة، ص ٢٤.

يزل به يكلمه، ويخوفه الفتنة، ويذكر له أنه ليس أحد يشبهه، فمد يده، فبايعه الأشتر ومن معه، ثم أتوا طلحة، فقالوا له: اخرج فبايع، قال: من؟ قالوا: علياً. قال: تجتمع الشورى وتنظر، فقالوا: اخرج فبايع، فامتنع عليهم. فجاءوا به يلببونه، فبايعه بلسانه ومنع يده»[8].

ثانياً: الشورى أساس الشرعية السياسية

الشرعية السياسية التي أسستها نظرية الأحكام السلطانية التاريخية قامت على أساس صحيح، هو من جهة العلاقة التعاقدية بين السلطان والأمة، أو بين الدولة، محل السلطة السياسية، والمجتمع المدني، مصدر السلطة السياسية، ومن جهة أخرى مبدأ الاختيار، أو الشورى، الذي يعطي الأمة حق اختيار من يمثل مصالحها في دوائر السلطة السياسية المختلفة. هذا الفهم الأساس والصحيح لطبيعة العلاقة بين الدولة والأمة تم تكييفه مع البنية الاجتماعية والسياسية للمجتمع الإسلامي في العصر العباسي، ليختزل العلاقة التعاقدية ومبدأ الشورى في جملة من الإجراءات التي أدّت إلى ولادة الدولة السلطانية التي رافقت المجتمع العربي والإسلامي إلى يومنا هذا، والذي يشهد جهوداً حثيثة لتجاوز الدولة السلطانية والسعي إلى توليد دولة المواطنة حيث يتم إعمال مبدأ الشورى من خلال مفهوم المشاركة السياسية للمواطنين.

النموذج السلطاني للدولة الذي كرسه فقهاء الأحكام السلطانية نجم عن رغبة علماء المسلمين في مصالحة نظرية الاختيار مع الواقع العملي المتمثّل بتسلّط رجال أقوياء على مقاليد السلطة في مختلف الأصقاع التي حكمها الإسلام في أعقاب انهيار النموذج الراشدي، وبعيداً عن النموذج السلطاني الذي أبرزه الماوردي ومن حذا حذوه على أنه نموذج نهائي، نجد أن الكتابات السابقة واللاحقة لتكامل النموذج تنبه إلى العلاقة بين الاختيار والعدد بوصفه الأساس الشرعي. أبو بكر الباقلاني، أحد المنظرين الأوائل لمبدأ الاختيار ربط شرعية الإمام باختيار الأمة، ولكنه اختزل العدد للمشاركة في اختيار الإمام إلى شخص واحد، طالما حقق باختياره المطلوب ووافقته

(٨) المصدر نفسه، ص ٤٦.

الأمة، وهو ما اعتمده الماوردي في كتابه. الاكتفاء بشخص واحد تم من خلال تبنّي الباقلاني للتعليل الانزلاقي، والذي يقول بأن العدد غير منصوص عليه شرعاً، ولا يتحقق اختيار الأمة نظرياً إلا بمشاركة جميع أفرادها، ولكن مشاركة جميع أفراد الأمة ممتنع عملياً، لذلك وجب تحديد عدد دون الجميع. المشكلة كما يطرحها الباقلاني أن أي عدد يتم اختياره دون العدد الكامل هو عدد اعتباطي لا يمكن تثبيته في وجه اقتراحات لأعداد أخرى. فإذا قيل إن العدد ألف فإن مدعي هذا العدد لا يستطيع تثبيته في وجه ومن يرفض العدد ويدعو إلى اختيار نصفه أو ثلثه، وهكذا يستمر الأمر إلى أن يصل العدد إلى واحد حيث تتوقف الاعتراضات على الأعداد الأخرى لأن الواحد رقم لا يمكن اختزاله في عملية الاختيار.

هذا هو التعليل الانزلاقي الذي اختزل أهل العقد والحل بشخص واحد وقد تبناه النموذج السلطاني، وقد أظهرت كتابات أبي المعالي الجويني وأبي حامد الغزالي أن العدد ليس مسألة انتقاء اعتباطي ولكنه ينبني على الحراك السلطوي من خلال مفهوم الشوكة. ولنتابع الغزالي وهو يشرح العلاقة بين العدد اللازم لاختيار الإمام والشوكة الضرورية لاستقرار السلطة السياسية في المجتمع: «والذي نختاره أنه يكتفى بشخص واحد يعقد البيعة للإمام، مهما كان ذلك الواحد مُطاعاً ذا شوكة لا تطال، ومهما إذا مال إلى جانب مال بسببه الجماهير، ولم يخالفه إلا من لا يُكترَث بمخالفته، فالشخص الواحد المتبوع المطاع، بهذه الصفة يكفي؛ إذ في موافقته موافقة الجماهير، فإن لم يحصل هذا الغرض إلا لشخص واحد أو ثلاثة فلا بد من اتفاقهم، وليس المقصود أعيان المبايعين، إنما الغرض قيام شوكة الإمام بالأتباع والأشياع، وذلك يحصل بكل مستول مطاع، ونحن نقول: لما بايع عمر أبا بكر لم تنعقد البيعة له بمجرد بيعته، ولكن بتتابع الأيدي إلى البيعة، بسبب مبادرته، ولو لم يبايعوه لما انعقدت الإمامة، فإن شرط ابتداء الانعقاد قيام الشوكة وانصراف القلوب إلى المشايعة ومطابقة البواطن على المبايعة»[٩].

فالعدد الضروري، كما يقول الغزالي، هو العدد اللازم من الأتباع لقيام الشوكة الضرورية لتثبيت قرار الاختيار في وجه معترض على اختيار إمام بعينه.

---

(٩) أبو حامد الغزالي، الرسالة المستنصرية، ص ١٧٦ ـ ١٧٧.

هذا الفهم يكرره ابن تيمية بعد قرون عديدة في كتاب منهاج السنة إذ يقول: «الإمامة تثبت عندهم ـ أهل السنة ـ بموافقة أهل الشوكة عليها، ولا يصير الرجل إماماً حتى يوافق أهل الشوكة، الذين يحصل بطاعتهم له مقصود الإمامة، فالإمامة ملك وسلطان، والملك لا يصير مُلْكاً بموافقة واحد واثنين ولا أربعة، إلا أن تكون موافقة هؤلاء تقتضي موافقة غيرهم، بحيث يصير ملكاً بذلك، . . . ولو قُدِّر أن عمر وطائفة معه بايعوا أبا بكر وامتنع سائر الصحابة عن البيعة لم يصر إماماً بذلك، وإنما صار إماماً بمبايعة جمهور الصحابة الذين هم أهل القدرة والشوكة، ولهذا لم يضر تخلف سعد بن عبادة؛ لأن ذلك لا يقدح في مقصود الولاية، فإن المقصود حصول القدرة والسلطان اللذين بهما تحصل مصالح الأمة، وذلك قد حصل بموافقة الجمهور على ذلك، فمن قال: يصير إماماً بموافقة واحد واثنين وأربعة، وليسوا هم أهل القدرة والشوكة فقد غلط، كما أن من ظن أن تخلف الواحد والاثنين والعشرة يضر فقد غلط»[(١٠)].

هذه النظرة الواقعية التي تتكرر في كتابات أبي حامد الغزالي ذي الخلفية الأشعرية وابن تيمية ذي الخلفية الحديثية والتي تربط العدد بالشوكة، أو القدرة على تحقيق الاستقرار السياسي في وجه أي محاولة للخروج على الإمام يؤكد أن مسألة العدد تتعلق بالبنية الاجتماعية السائدة. فالعدد هو عدد الأشخاص الذين يشكلون الكتلة الحرجة في المجتمع، وبالتالي فهي تتوقف على العدد المستعد للنفير استجابة للقيادة السياسية والمقارعة إذا اضطر الأمر دفاعاً عن السلطة السياسية.

هذا الارتباط بين القيادات السياسية والأتباع الملتزمين بدعم هذه القيادات لتثبيت موقفها وقراراتها هو ما دعا ابن خلدون إلى رفض التفسير الفقهي لأهل العقد والحل بأنهم العلماء والفقهاء، واستنتاج أنهم القيادات السياسية المطاعة والمدعومة جماهيرياً في المجتمع السياسي ولا أحد سواهم.

يقول ابن خلدون في تعريف أهل الحل والعقد: «إذ حقيقة الحل والعقد

---

(١٠) تقي الدين أحمد بن تيمية، منهاج السنة النبوية (بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.])، وبهامشه صريح المعقول، ج١، ص ١٤٢.

إنما هي لأهل القدرة عليه، فمن لا قدرة له عليه فلا حل له ولا عقد لديه. اللهم إلا أخذ الأحكام الشرعية عنهم، وتلقي الفتاوى منهم فنعم. والله الموفق. وربما يظن بعض الناس أن الحق فيما وراء ذلك، وأن فعل الملوك فيما فعلوه من إخراج الفقهاء والقضاة من الشورى مرجوح، وقد قال (ﷺ): «العلماء ورثة الأنبياء»، فاعلم أن ذلك ليس كما ظنه، وحكم الملك والسلطان إنما يجري على ما تقتضيه طبيعة العمران وإلا كان بعيداً عن السياسة. فطبيعة العمران في هؤلاء لا تقضي لهم شيئاً من ذلك، لأن الشورى والحل والعقد لا تكون إلا لصاحب عصبية يقتدر بها على حل أو عقد أو فعل أو ترك، وأما من لا عصبية له ولا يملك من أمر نفسه شيئاً ولا من حمايتها، وإنما هو عيال على غيره فأي مدخل له في الشورى أو أي معنى يدعو إلى اعتباره فيها؟! اللهم إلا شوراه فيما يعلمه من الأحكام الشرعية فموجودة في الاستفتاء خاصة. وأما شوراه في السياسة فهو بعيد عنها لفقدانه العصبية والقيام على معرفة أحوالها وأحكامها. وإنما إكرامهم من تبرعات الملوك والأمراء الشاهدة لهم بجميل الاعتقاد في الدين وتعظيم من ينتسب إليه بأي جهة انتسب»[١١].

ثالثاً: الشورى والاستشارة والمساءلة

الشورى كما رأينا في المبحث السابق مبدأ قرآني أشارت إليه الآيات من دون كثير تفصيل، الآيات القرآنية تستخدم مبدأ الشورى في صيغة الفعل «وشاورهم» وصيغة الاسم «شورى»، فتستخدمه في حال دعوة الرسول إلى التشاور مع أتباعه: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾ [آل عمران: ١٥٩]، كما تستخدمه لوصف المؤمنين بصفة الشورى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: ٣٨]، ففي الاستخدام الأول تعرض الشورى على أنها واجب للقيادة السياسية في طلب الرأي من الاتباع ثم اتخاذ القرار والمضي فيه، في حين تعرض الشورى في الاستخدام الآخر على أنها واجب للجماعة وصفة تميزها فيما يتعلق باتخاذ قرارات تتعلق بالشأن العام.

---

(١١) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، المقدمة (بيروت: دار الفكر، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م)، ص ١٧٦ ـ ١٧٧.

ويقدم القرآن لنا نموذجاً تاريخياً لممارسة مبدأ الشورى من خلال حوار بين بلقيس، ملكة سبأ، وقادتها ووزرائها: ﴿قَالَتْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمَلَؤُا۟ أَفْتُونِى فِىٓ أَمْرِى مَا كُنتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّىٰ تَشْهَدُونِ﴾ [النمل: ٣٢] هذه العبارة تعكس موقفاً لبلقيس بالتزامها بمشورة مساعديها قبل الوصول إلى قرار، هذا الالتزام كما توضح الآيات الآتية التزام أخلاقي في سياق سعي بلقيس بوصفها ملكة للتوصل إلى أفضل قرار. فالشورى هنا هي من باب الاستشارة غير الملزمة وبلقيس لم تتبع مشورة مساعديها وقادة جيوشها الذين أعلنوا استعدادهم لمواجهة جيش سليمان: ﴿قَالُوا۟ نَحْنُ أُو۟لُوا۟ قُوَّةٍ وَأُو۟لُوا۟ بَأْسٍ شَدِيدٍ وَٱلْأَمْرُ إِلَيْكِ فَٱنظُرِى مَاذَا تَأْمُرِينَ﴾ [النمل: ٣٣] فما كان منها أن استبعدت قرار الحرب واختارت قراراً مختلفاً: ﴿وَإِنِّى مُرْسِلَةٌ إِلَيْهِم بِهَدِيَّةٍ فَنَاظِرَةٌۢ بِمَ يَرْجِعُ ٱلْمُرْسَلُونَ﴾ [النمل: ٣٥].

يمكن القول إن القرآن الكريم علق مسؤولية العمل بمبدأ الشورى بالقيادة السياسية المتمثلة إبان الوحي برسول الله: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِى ٱلْأَمْرِ﴾، كما علق هذه المسؤولية بالأمة: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾، بيد أن المسؤولية الشورية للأمة لا تتساوى في القيمة والاعتبار والمسؤولية الشورية للقيادة، ذلك أن الشورى حق أصيل للأمة باعتبارها محل خطاب التكليف القرآني، وباعتبارها محل مهمة الشهود التي تشكل الإرث النبوي للجماعة الإسلامية برمتها. في حين تأخذ مسؤولية القيادة الرسمية الشورية موقعاً ثانوياً نظراً إلى استناد الشرعية السياسية للقيادة، وبالتالي حقها في ممارسة الشورى، إلى اختيار الأمة وإرادتها. فالمسؤولية الشورية للقيادة متولدة عن مسؤولية الأمة باختيار قيادتها، وهي ترمي لذلك إلى ربط القرارات السياسية للقيادة بالإرادة العامة للأمة. وبعبارة أخرى نقول: إن ممارسة القيادة للشورى واجب يقتضيه حق الأمة بالمشاركة في القرار السياسي.

هذا يعني أن مبدأ الشورى يمكن أن يمارَس على مستويَيْن مختلفين، مستوى الأمة أو مستوى حق المشاركة السياسية (أو الشورى الملزمة)، ومستوى القيادة السياسية أو مستوى الاستشارة غير الملزمة. فالشورى بوصفها حق عام مرتبط بالأمة ملزمة للجميع، تتجلى في حق المواطنين في المشاركة في اتخاذ القرارات المتعلقة بشؤون الأمة العامة، وفي مقدمتها اختيار القيادة السياسية التي تنوب عنها في إدارة شؤون الدولة. أما الاستشارة فترتبط بواجب القيادة في الرجوع إلى أصحاب الرأي والخبرة

للاستيضاح وتقليب الأمور ودراسة الاحتمالات قبل اتخاذ قرار يختص بدائرة عملها ومسؤوليتها.

الاستشارة، أو تمظهر مبدأ الشورى في دائرة السلطة التنفيذية، لا يمكن أن تكون ملزمة لأن إلزام السلطة التنفيذية بقرار خارج عن إرادتها ينفي عنها مسؤوليتها الأخلاقية والقانونية والسياسية. ذلك أن مسؤولية القيادة السياسية عن القرارات الصادرة عنها تنبع من حرية القرار والقدرة على تحويل الإرادة السياسية إلى سياسات عملية ومشاريع فعلية، فمساءلة القيادة ومحاسبتها عن أفعالها يتطلب أن تكون هذه الأفعال نابعة من وجدانها واختيارها وقناعاتها الذاتية.

خلاصة الأمر أن ثمّة حاجة إلى التمييز بين الشورى والاستشارة، فالشورى حق في المشاركة السياسية لأفراد المجتمع وهو حق أصيل يمكن للأمة تفويضه إلى بعض أفرادها للقيام بمسؤولية العمل السياسي نيابة عنها، أما الاستشارة فحاجة السلطة التنفيذية إلى الوصول إلى القرار الأفضل بالاستفادة من أصحاب الرأي أو الخبرة، أو رغبة في إيجاد توافق أوسع على قرار حاسم أو خلافي.

أصرّ فقهاء الأحكام السلطانية على إخضاع عملية تعيين القيادة السياسية، سواء كانت الخليفة أو السلطان، لمبدأ الشورى بالإصرار على أن نقل السلطة بين الخلفاء تتم عبر آليات الاختيار. ولأنّ مبدأ الشورى لم يعد يحكّم عملياً في هذه العملية فقد طوّر الفقهاء مجموعة من المفاهيم المساعدة لإضفاء الشرعية على الواقع السياسي للمسلمين المتناقض من الأساس المعياري.

لذلك بقي النموذج الراشدي الذي قام على مبدأ الشورى، كما رأينا، على الرغم من إخفاقه في تحويل المبدأ إلى مؤسسة واضحة المعالم، هو النموذج المعتمد، والمرجع المعياري عبر تاريخ الفقه السياسي الإسلامي. هذا النموذج هو الذي كرس أيضاً مبدأ المساءلة الذي عبّر عنه الخليفة الأول أوضح تعبير في خطبة قبول الخلافة عندما قال: «أما بعد أيها الناس، فإني قد وليت عليكم ولست بخيركم، فإن أحسنت فأعينوني وإن أسأت فقوموني»[١٢].

(١٢) السيرة النبوية لابن هشام.

وكما بقيت الشورى مبدأ من دون مؤسسة عبر التاريخ، لم يتحول مبدأ المساءلة كذلك إلى مؤسسة، ولم يكن في الإمكان مساءلة الخلفاء والسلاطين، واعتمد الفقهاء على استراتيجية بديلة تقوم على أساس تقليص صلاحيات الخليفة والسلطان خارج دائرة حفظ الأمن وتولي قضايا الجهاد والحرب، بينما استمروا في تطوير قواعد شرعية تحدُّ من مسؤولية الإمام وتلزمه بممارسات محددة بناء على أحكام فقهية مدونة، مثل الأحكام المتعلقة بالجباية والضرائب والمصاريف السلطانية.

رابعاً: نموذج الحكم الراشد

تبرز اليوم ضرورة إعادة ترتيب الفضاء القيمي الذي حرص الفكر السياسي التاريخي على تطويره ضمن ظروف اجتماعية وسياسية غير ملائمة. إذن، لا يخفى على المتابع للتطور الفكري والاجتماعي للمجتمعات العربية والإسلامية التاريخية أن الفارق الكبير بين الرؤية الأخلاقية والإنسانية التي حملتها الرسالة الخاتمة والواقع الاجتماعي والثقافي الذي واكب نزول الوحي، والذي أدى عملياً إلى تراجع المبدأ وتغلب الواقع. فلم يتمكن نموذج المدينة الذي أحكمه رسول الله، وأسس بنيته السياسية على مبادئ قيمية وتعاقدية، من الصمود أمام المنظومة القبلية للمجتمع الإسلامي الوليد، وعودة الولاءات القبلية للهيمنة على الولاءات التعاقدية والالتزامات القيمية في العصر الأموي، ثم ما لبث الكتّاب والمثقفون أن سعوا في العصر العباسي إلى تطوير النظام السلطاني الذي استمد جوانب عديدة من معالمه من الثقافة الساسانية التي سادت في فارس قبيل ظهور الإسلام.

المدخل الأساس إلى إعادة توليد نظام سياسي يقوم على مبادئ الحكم الرشيد يكمن في المشاركة السياسية التي غابت لقرون عديدة عن الحياة السياسية للمجتمعات العربية والإسلامية. من المهم بداية ونحن نبحث عن معالم الحوكمة الرشيدة أن نحرص على البحث عنها داخل النظام المعياري الرسالي الذي مثّل الإسلام مرحلة متقدمة منه، من دون إهمال المساهمات الحداثية الغربية. ذلك أن الحداثة الغربية مثّلت شكلاً من أشكال الرؤية الإنسانية التي أطلقتها الرسالة الإسلامية، والتي ألغت النظرة السحرية للوجود واستبدلت رؤية عقلية تبحث عن الرشد الاجتماعي والسياسي بها، هذا ما

دفع أحد أهم فلاسفة التاريخ الحداثيين، جورج هيغل، إلى وضع الإسلام أو الرسالة المحمدية كما سمّاها، في مطلع التاريخ الحديث[١٣].

لذلك نجد أن ثمة توافقاً كبيراً بين الحوكمة الصالحة التي طرحها الفكر الحداثي الغربي والحوكمة الرشيدة التي تستقي معاييرها الأساسية من النموذج الرسالي الذي قدّم لنا نموذجاً متميزاً غير مكتمل للحكم الراشد في تجربة الخلفاء الراشدين. الحكم الراشد بقي على مستوى النظرية السياسية حاضراً في الفكر السياسي الإسلامي حتى بعد اندثار النموذج الراشدي الذي حرص على الالتزام بمبدأ الشورى، على الرغم من عجز النخبة السياسية والعلمية عن تطبيق المبدأ على مستوى الحياة السياسية العملية.

نموذج الحكم الراشد يتميز، كما رأينا في الفصول السابقة، بجملة من القيم، يمكن تقسيمها إلى مجموعتين: قيم أساسية وقيم وسيطة. تضم القيم الأساسية جملة من المفاهيم أهمها الآتية: الاختيار، والعدل، والمساواة، والتكافل، والمصلحة العامة، والحقوق والذمم. في حين يمكننا اختزال القيم الوسيطة إلى قيم ثلاث: الحسبة، والأمانة، والكفاية.

ونظراً إلى أهمية هذا النموذج ـ نموذج الحكم الراشد ـ في الإعداد لنموذج الحوكمة الصالحة الذي تطور في رحم التجربة الحداثية، فلا بأس من توصيف القيم الأساسية التي تمثّله كما تمظهرت في تجربة الحكم الراشد التاريخية.

١ ـ قيم الحكم الراشد الأساسية

الاختيار ـ الاختيار هو القيمة البديلة لمفهوم العهد أو الوصية والتي تعطي المجتمع حرية اختيار قيادته السياسية. احتفظت نظرية الأحكام السلطانية بمبدأ الاختيار حتى بعد غياب الشورى كلياً عن الحياة السياسية مع ظهور الدولة السلطانية في العصر الأموي. وتتأتى أهمية الاختيار كمبدأ سياسي من ربط المرجعية السياسية في الأمة على اعتبار أنها المصدر النهائي للشرعية السياسية، وإعطاء المجتمع الحق في تحديد القيادة السياسية.

---

(١٣) انظر الفصل الأول الذي عرض موقف الفيلسوف الحداثي من عصر الأنوار المشرقي الذي أرست أسسه الرسالة الإسلامية.



العدل ـ هو القيمة السياسية العليا في التصور الإسلامي التاريخي، على اعتبار أنه هو الأساس الذي قام عليه الخلق، خلق الكون وخلق الإنسان. يرتبط العدل في التصور الإسلامي بإرادة الفرد في المقام الأول وفي احترام الحقوق والقيام بالواجبات وتطبيق الأحكام بالتساوي بين الناس. وتمثل الشريعة في التصور الإسلامي محل العدل، وهذا ما جعل فقهاء الأحكام السلطانية يربطون الشرعية بالشريعة بعد قبول أصحاب الرأي إمارة الاستيلاء كوسيلة للوصول إلى السلطة في أواسط العصر العباسي.

المساواة ـ هي قيمة أساسية في المنظومة التاريخية، والتي ارتبطت بالمساواة أمام المرجعية القانونية، فالناس جميعاً متساوون أمام القضاء. ولكن الفكر السياسي التاريخي لم يربط المساواة بدائرة السياسي، فبقيت الحياة السياسية خاضعة لسلطة الأقوى والأمنع والأكثر بأساً.

التكافل ـ التكافل بين أبناء المجتمع مفهوم سابق على قيام الدولة في المدينة، ارتبط تاريخياً بالتضامن القبلي؛ لذلك أكدت صحيفة المدينة هذا النوع من التكافل حين حملت القبيلة مسؤولية فداء الأسير ومساعدة المدين، لكن الإسلام جعل المسؤولية مشتركة بين المسلمين عبر مؤسسة الزكاة وبقي معنى التكافل هذا مرتبطاً بالجماعة بأشكالها المختلفة، القبيلة، الحي، القرية، المدينة، الإقليم. وخضعت مسألة التكافل، إضافة إلى مفهوم الزكاة، لمفهوم العدالة في توزيع الثروة العامة الذي اختصرته الآية الكريمة: ﴿كَيۡ لَا يَكُونَ دُولَةَۢ بَيۡنَ ٱلۡأَغۡنِيَآءِ مِنكُمۡۚ﴾ [الحشر: ٧] التي حرّمت تداول الثروة ضمن طبقات اجتماعية مغلقة.

المصلحة العامة ـ تطور مفهوم المصلحة العامة في القرن الرابع الهجري في كتابات الأصوليين مثل: عز الدين بن عبد السلام والشاطبي، واستخدمت

المصلحة العامة في مقابل المصلحة الخاصة للإشارة إلى المصالح المشتركة بين الناس التي ارتبطت أيضاً بمفهوم فروض الكفاية والمسؤولية الاجتماعية. فالماوردي مثلاً يشير إلى المصلحة العامة للمجتمع في تعيين القيادة السياسية أو الإمام، بتوظيف مفهومَي واجب العين وواجب الكفاية.

الحقوق والذمم ـ وتتعلق بجملة من المصالح الفردية والجمعية المتولدة من توجيهات الشريعة، مثل: حق الحياة وحقوق الملكية، أو من العهود والمواثيق المبرمة، مثل: عقد الذمة والعقود التجارية.

٢ ـ قيم الحكم الراشد الوسيطة

قيم الحكم الراشد الأساسية لا يمكن تطبيقها عملياً من دون الاعتماد على ثلاث قيم وسيطة ضرورية، وفي مقدمتها القيم الثلاث الآتية:

الحسبة ـ وهي القيمة الإجرائية المرتبطة بحفظ الحقوق، وارتبطت تاريخياً بممارسات الرقابة على المعاملات التجارية وتنظيم السوق لمنع الغصب والغبن والغرر. وكان الخليفة الراشدي الثاني عمر بن الخطاب أول من استعمل المحتسب لمراقبة معاملات السوق والحيلولة دون تفشي الغش والغبن في تلك المعاملات، واستعمل عمر امرأة هي الشفاء بنت عبد الله للقيام بمهمة المحتسب في المدينة.

الأمانة ـ تتعلق الأمانة بقواعد العمل التي تحكم سلوك موظفي الدولة، التي ترمي إلى استخدام الوظيفة العامة والأموال العامة لتحقيق المصلحة العامة، لا مصالح الموظفين الشخصية. وترتبط الأمانة بالعدالة الإجرائية في التوظيف، وتجنب كل ما يحقق فائدة شخصية نتيجة تولي الوظيفة، مثل: عدم قبول الهدية لشبهة الرشوة المرتبطة بتقديم هدايا لموظفي الدولة. روى البخاري في **صحيحه** أن رسول الله استعمل «رجلاً من بني أسد يقال له ابن الأتبية على صدقة فلما قدم قال هذا لكم وهذا أهدي لي، فقام النبي (ﷺ) على المنبر، وقال سفيان أيضاً: فصعد المنبر فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال: ما بال العامل نبعثه فيأتي يقول هذا لك وهذا لي فهلا جلس في بيت أبيه وأمه فينظر أيهدى له أم لا والذي نفسي بيده لا يأتي بشيء إلا جاء به يوم القيامة يحمله على رقبته إن كان بعيراً له رغاء أو بقرة لها خوار أو شاة

تيعر ثم رفع يديه حتى رأينا عفرتي إبطيه ألا هل بلغت ثلاثاً»[١٤].

والكفاية ـ الكفاية تتعلق باستخدام الأكفأ والأصلح في الوظائف العامة. وناقش فقهاء السياسة هذه المسألة باستفاضة، وخصص ابن تيمية قسماً كبيراً من كتابه **السياسة الشرعية** لبحث مسألة توظيف الأكفاء وحمل بشدة على من يتولى أمور الناس ثم يختار للوظائف العامة أشخاصاً على أسس لا تتعلق بقدرتهم على القيام بالمسؤولية الملقاة على عاتقهم من الناحية الأخلاقية والمهارة الفنية المرتبطة بالوظيفة العامة.

خامساً: مبدأ الشورى وقيم الحوكمة الرشيدة

قيم الحكم الراشد تطورت بعيداً عن مبدأ الشورى والممارسات الشورية التي اختفت من دائرة الاختيار مع استتباب الأمر للبيت الأموي واستئثاره بالخلافة، عودة مبدأ الشورى إلى دائرة التأثير في الحياة السياسية لا يلغي قيم الحكم الراشد ولكنه يعيد ترتيب هذه القيم ويضيف إليها جملة من القيم الوسيطة والإجرائية التي تتعلق بالممارسات الديمقراطية، كقيم المساءلة والمشاركة السياسية والتنافسية والشفافية.

النظام الشوري يؤدي إلى ترشيد الحياة السياسية باعتماده مبادئ معيارية، وتوسيع دائرة المسؤولية العامة لتشمل عدداً كبيراً من المواطنين، ورفع وتيرة المشاركة السياسية. ويسمح النظام الشوري بتوظيف آليات الحوكمة المتطورة، وبالتالي ينقل النقاش من الحديث عن الحكومة ووظائفها وآليات اتخاذ القرار فيها إلى الحديث عن الحوكمة بوصفها علاقة تبادلية بين الدولة والأمة والمجتمع المدني. مفهوم الحوكمة يساعدنا على الانتقال من التركيز على الحكومة إلى اعتبار البنية الاجتماعية والسياسية عند دراسة العملية السياسية.

التركيز على الحوكمة ينقل النقاش كذلك باتجاه السياسات العامة وصناعة القرار السياسي، وقيام النظام المدني الشوري يؤدي إلى توسيع المجال القيمي: المساءلة والتضمينية والمشاركة، والعدالة الإجرائية. هذه القيم الإجرائية أساسية لتحقيق القيم الأساسية.

---

(١٤) الحديث رقم [٦٧٦١] من صحيح البخاري ورد في «كتاب الأحكام،» باب هدايا العمال.

الترتيب الجديد يبقي القيم الأساسية في مجملها لكنه يستبدل مفهومي الاختيار والحقوق والذمم التاريخيين بمفهومَي الحرية والحقوق المدنية على التوالي، أما على المستوى الإجرائي فيؤدي دخول العلاقات الشورية إلى استبدال قيم الحسبة والأمانة والكفاية بقيم الشفافية والتنافسية والعدالة الإجرائية.



وبإدخال التعديلات والترتيبات الجديدة تتحدد قيم الحوكمة الرشيدة بالقيم الآتية:

- القيم الأساسية: الحرية، والعدل، والمساواة، والتكافل، والمصلحة العامة، الحقوق المدنية.
- القيم الوسيطة: المساءلة، المشاركة، والتضمينية.
- القيم الإجرائية: التنافسية، والشفافية، والعدالة الإجرائية.

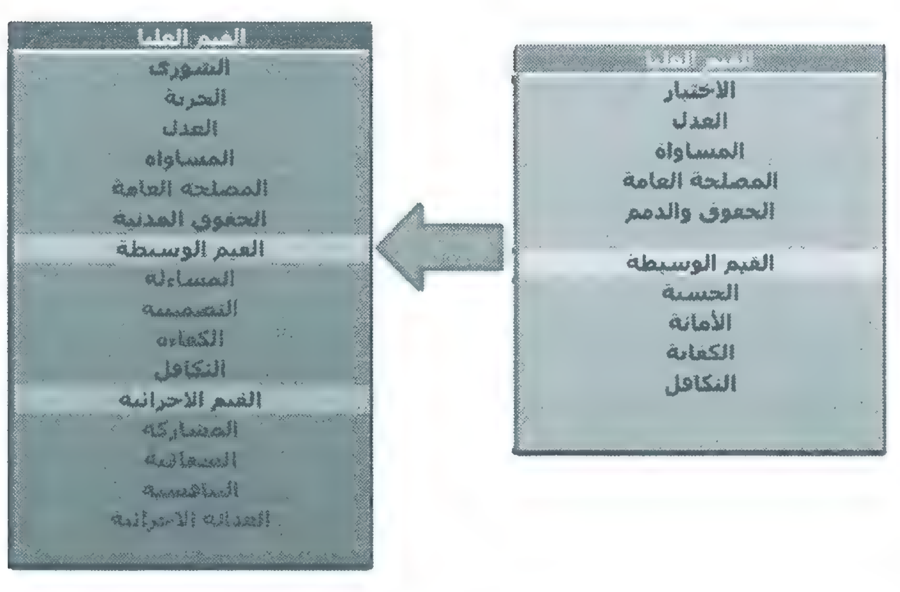
١ ـ قيم الحوكمة الرشيدة الأساسية

الحرية ـ يتضمن مفهوم الحرية مبدأ الاختيار التاريخي، والذي أبقى نظرياً المرجعية السياسية في دائرة الأمة، على الرغم من اختفائها عملياً من الحياة السياسية، لكن دائرة الحرية أوسع في دلالاتها من مفهوم الاختيار، لأن الحرية تؤسس لمبدأ المشاركة السياسية على اعتبار أن المواطنين يتمتعون بحرية التصرّف والمبادرة في دائرة العمل السياسي، فالحرية في سياق المجتمع الشوري تتحول إلى حق أساس للمواطن في التصرف لا يمكن إلغاؤه أو منعه إلا وفق قوانين يشارك المواطنون في سنّها عبر ممثليهم المنتخبين، وداخل مجالس الشورى وبعد تقليب الأمور وفي نطاق تجاوز حرية الآخرين، كتهديد أمنهم أو الاعتداء على أموالهم أو أعراضهم، بمعنى أن تقييد الحرية أمر يتعلق بإلحاق الأذى بالآخرين.

العدل ـ هو التصور الحديث الذي يرتبط بتطبيق الشريعة بمفهومها الدستوري لا الفقهي، ويقترب أكثر من الاستخدام الرسالي الذي تجلّى في ميثاق المدينة، فالعدل هنا يدخل في دائرة فكرة التعددية الاجتماعية والحريات الدينية التي أكدتها آيات الكتاب وكرّسها ميثاق المدينة، لكن المعنى يحتفظ بالمعنى المكتسب من قيم الحكم الراشد بتأكيده احترام الحقوق والقيام بالواجبات وتطبيق الأحكام بالتساوي بين الناس.

المساواة ـ المساواة في دائرة الحوكمة الرشيدة تنقل المفهوم من دائرة المساواة أمام المرجعية القانونية، وتربطها بدائرة السياسي، فالمساواة هنا تتعلق بحقوق المواطنين السياسية وتساويهم في حقوق المشاركة السياسية وعلاقاتهم مع الدولة ومؤسساتها.

التكافل ـ تحتفظ قيمة التكافل بعلاقتها التاريخية مع مفهوم الزكاة ومفهوم العدالة في توزيع الثروة العامة الرافض لأي ممارسات تؤدي إلى حصر الثروة ضمن شبكة من العلاقات الاجتماعية المغلقة، أو طبقة اجتماعية، ولكن التكافل في الاستخدام المعاصر يتضمن أيضاً مفهوم العدالة الاجتماعية.



المصلحة العامة ـ تطور مفهوم المصلحة العامة في القرن الرابع الهجري في كتابات الأصوليين مثل عز الدين بن عبد السلام والشاطبي.
واستخدمت المصلحة العامة في مقابل المصلحة الخاصة للإشارة الى المصالح المشتركة بين الناس، والتي ارتبطت أيضاً بمفهوم فروض الكفاية والمسؤولية الاجتماعية، فالماوردي مثلاً يشير إلى المصلحة العامة للمجتمع

في تعيين القيادة السياسية أو الإمام، بتوظيف مفهومَي واجب العين وواجب الكفاية.

الحقوق المدنية ـ وتتعلق بجملة من المصالح الفردية والجمعية المتولدة من توجيهات الشريعة، مثل: حق الحياة وحقوق الملكية، أو من العهود والمواثيق المبرمة، مثل: عقد الذمة والعقود التجارية.

٢ ـ قيم الحوكمة الرشيدة الوسيطة

المساءلة ـ قيمة المساءلة تنبثق عن مبدأي الشورى بما هو حق للأمة والمساواة بوصفها قيمة تؤكد تساوي المواطنين في حقوق المواطنة. فالرئاسة السياسية تقوم بمهامها نيابة عن المواطنين في تصريف شؤونهم العامة، والمواطنون يحتفظون بالتساوي بحق مساءلة القيادة. هذا المعنى فهمه الخليفة الأول أبو بكر الصديق عندما نادى نداءه الشهير: «إني وليت عليكم ولست بخيركم، فإن أحسنت فأعينوني وإن أسأت فقوموني».

إضافة إلى كونها حقاً طبيعياً للمواطن، فإن المساءلة تساهم في تقليل فرص الفساد لأنها تضع القيادات السياسية من دون استثناء أمام مسؤولياتها، باعتبارها قيادة مفوضة من الأمة بإدارة الشأن العام، فلا شيء يفسد صاحب المسؤوليات العامة أكثر من غياب الرقابة الشعبية على اتخاذ القرارات وتصريف الأعمال وإنفاق أموال الخزينة العامة.

المشاركة ـ المشاركة قيمة أخرى وسيطة منبثقة عن مبدأي الشورى والمساواة، فالشورى تضع المسؤولية السياسية في إدارة الشؤون العامة في يد المواطنين جميعاً، ومبدأ المساواة يؤكد حق الجميع في القيام بمبادرات سياسية لخدمة المجتمع.

المشاركة لا تقتصر بطبيعة الحال على اختيار القيادة السياسية، بل تشمل أيضاً تحمل المسؤولية عن حال المجتمع، وتدفع المواطن نحو مراقبة الأداء الحكومي وممارسة مسؤولية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على مستوى إدارة أجهزة الدولة ومراقبة عملها.

التضمينية ـ يتعلق مبدأ التضمينية بحق جميع المكونات السياسية للمجتمع بالمشاركة في الحياة السياسية ورفض التمييز بينها أو تهميش أحد

هذه المكونات. هذا المبدأ هو الضمان أن الأغلبية، سواء كانت سياسية أو عرقية أو دينية لا تتجاهل حقوق الأقليات.

٣ ـ قيم الحوكمة الرشيدة الإجرائية

التنافسية ـ مبدأ التنافسية يعني أن هناك تنافساً شريفاً وعادلاً في مسائل التوظيف، والانتخاب، وتوفير فرص العمل.

الشفافية ـ تتعلق بتوفير آليات مناسبة يمكن من خلالها للمواطنين الحصول على معلومات ترتبط بعمل الأجهزة الحكومية الرسمية، بغية مراقبتها والتأكد من أنها تقوم بمهامها، ولكشف الفساد حال قيام الشك بوجوده داخل دائرة من دوائر الدولة الرسمية. وتمكن الشفافية بوصفها حقاً للمواطن بالحصول على المعلومات المتعلقة بأداء ممثليه في الجهاز التنفيذي من منع انتشار الفساد، وتعطي المواطن الحق بمعرفة ما يجري في كواليس السلطة، ما لم تكن المعلومة المطلوبة متعلقة بأمن الدولة، وعندها تتحول مهمة طلب المعلومات إلى لجان متابعة مختصة ضمن مجالس الشورى الممثلة للمواطنين.

العدالة الإجرائية ـ النظام الشوري يقوم على مبدأي المشاركة والمساءلة، والمعايير الضرورية لتحقيقهما، ومن البدهي أن آليات التطبيق ترتبط بالتطور الاجتماعي والإنتاجي للمجتمع، وبالتالي فإن التطبيق الغربي للمشاركة والمساءلة، عبر المؤسسة الديمقراطية الليبرالية، يشكل نموذجاً عملياً من نماذج التطبيق الشوري، بل لنقل سلة من النماذج المتقاربة.

النظام الشوري (أو الديمقراطي) الذي يوظف آليات التصويت الفردي يتطلب قاعدة سكانية ذات فاعلية عالية ومستوى معرفي متقدم، يسمح للأفراد بتقييم السلوك السياسي للقيادات السياسية والأحزاب، وصولاً إلى اتخاذ موقف مستقل، في غياب مثل هذا الوعي فإن آليات الانتخاب الفردية تتحول إلى أشكال خالية من المضمون، في غياب وعي الأفراد على دلالة هذه العملية وأثر الجهد الفردي في السلوك السياسي الجمعي؛ لذلك نجد اليوم في بعض المجتمعات التي تمارس «أشكال الديمقراطية» مع غياب روح

المشاركة السياسية والوعي السياسي المطلوب أن المتنافسين قادرون على شراء الأصوات مقابل امتيازات محدودة يقدمونها لناخبيهم، بل ثمة حالة عديدة وموثقة لشراء رخيص للأصوات مقابل مبالغ بسيطة يقدّمها المترشح للمنصب السياسي للناخبين، فالناخب الذي لم يكتسب حداً أدنى من المعرفة الاجتماعية والسياسية غير قادر على تقييم أثر صوته في العملية السياسية، لذلك نراه يفضل دنانير معدودة أو وجبة لذيذة يكتسبها لقاء مشاركته في العملية الانتخابية لمصلحة أحد المرشحين.

إذن، النظام الشوري يأخذ شكله المتطور في مجتمع يكتسب أفراده مهارات القراءة والكتابة والتفكير النقدي الحرج، وفي مجتمع يمتلك أفراده الحد الأدنى المطلوب للتأثير في الحياة العامة، والمشاركة السياسية تزداد فاعلية وتأثيراً عندما يكون المجتمع المدني متطوراً، وبالتالي تكون السلطة السياسية قوة فاعلة ضمن حزمة من القوى الاجتماعية والسياسية المؤثرة. ذلك لأن الحكومة ليست بالضرورة محلّ السلطة والقوة في المجتمع ذي المؤسسات المجتمعية المتطورة، بل هي نتاج العلاقات السلطوية للقوى السياسية المختلفة التي يشكل مجموعها المجتمع السياسي الحر.

مقاربات البحث في مسائل الحوكمة وعلاقتها بالحكومة والسلطة متعددة: بنيوية ووظيفية وتحليلية، والدراسات المعاصرة تقدم كثيراً من التحليل الاجتماعي والنظري للعلاقات السلطوية داخل المجتمع، لكن المقاربات المذكورة تعتمد في فحواها على المنظومة القيمية للمجتمع السياسي، لذلك فإننا نعيد في هذه الدراسة الحوكمة الرشيدة إلى محددات قيمية ثلاثة، ونعتبر هذه المحددات السبب المحوري الذي يعمل على توليد منظومة الحوكمة الرشيدة من المنظومة السابقة لها، منظومة الحكم الراشد:

١ ـ قيام النظام المدني الشوري يؤدي إلى توسيع المجال القيمي.

٢ ـ المشاركة والمساءلة هي القيم الأساسية المضافة.

٣ ـ الشفافية والتضمنية واحترام القانون هي قيم تابعة تنجم عن القيم الشورية.

هذا يعني أن سعي المجتمعات المعاصرة إلى توليد حوكمة راشدة داخل

مجتمعاتها يتطلب إعادة ترتيب قيمها السياسية والمدنية، وإعادة ترتيب جدول القيم السياسية والمدنية في المجتمعات الإسلامية المعاصرة ليست عملية شكلية، بل إنها تشكل تغييراً عميقاً في العلاقات السياسية داخل المجتمع، فالحياة السياسية القائمة على أساس الشورى تعيد الرشد السياسي المفتقد اليوم في معظم المجتمعات الإسلامية نتيجة تكيفها الطويل مع دواعي السياسات السلطانية التي رفعت مصالح السلطان فوق مصلحة المجتمع، وهي لذلك حياة مختلفة بصورة عميقة عما اعتادته مجتمعات المسلمين في القرون الأخيرة.

المراجعة السابقة تؤكد حقيقة مهمة لنجاح المشاركة السياسية في المجتمعات الإسلامية المعاصرة لأنها تظهر أن البنى السياسية المعاصرة تقوم على قاعدة من القيم النابعة من داخل الوعي الثقافي والديني الإسلامي، مما يجعل النظام الشوري يقف على قاعدة عميقة داخل الوعي الجمعي للمجتمعات الإسلامية المعاصرة. بتعبير آخر نقول إن نجاح جهود تطوير السياسة باتجاه شوري يتوقف على قدرة المصلحين على بناء النظام السياسي المنشود على أرضية قيمية وأخلاقية ومعيارية نابعة من المنظومة الإسلامية.

كما تبين هذه المراجعة إمكانية تصالح الإنجازات السياسية الغربية مع الأصول القيمية للمجتمعات الإسلامية المعاصرة التي أسهم فيها العلماء المسلمون الذين اشتهروا لقرون في الثقافات الغربية، كابن رشد وابن عربي وابن سينا وابن خلدون، في تحرير الإنسان الغربي من الظلامية التي عاشها لقرون قبل وصوله إلى عصر الأنوار الغربي، ليسهم علماؤه ومفكروه بدورهم في تطوير أشكال سياسية وحضارية سمحت للمجتمعات المعاصرة بالتحرر من طغيان الأنظمة الفردية.

الفصل السادس

الدولة والأمة والمجتمع المدني

تعود الجهود النظرية لتطوير مفهوم المجتمع المدني إلى القرنين السابع عشر والثامن عشر الميلاديَّيْن. وكان الفيلسوف الألماني هيغل أول من درس المجتمع المدني دراسة منهجية، وحدد طبيعته ووظيفته الاجتماعية، فربطه بالحرية المتاحة للفرد في المجتمع السياسي الذي اعتبره «دائرة الممكن» في مقابل «دائرة الضروري» التي تحدد طبيعة الدولة التي تربط الحياة في إطارها بقضايا الإلزام القانوني. الدولة في المجتمع الحديث تمثّل دائرة الإجماع المجتمعي التي تمثّلها المؤسسة الرسمية بوصفها المؤسسة المجتمعية الوحيدة التي تملك حق استخدام القوة الرادعة لفرض القوانين المعتمدة، في حين تقوم العلاقات داخل المجتمع المدني على مبادئ التعاقد والتفاهم والتنافس والتكامل والتبادل، وبالتالي فإن الفرد يمتلك حيزاً أكبر للتحرك وفق إرادته ورغباته، وهو كذلك المكان الذي يجد فيه العقل الإنساني المبدع مجالاً للابتكار الحر بعيداً عن العلاقات الرسمية داخل إطار الدولة.

الرؤية الهيغلية للمجتمع المدني هي الرؤية المعبّرة عن الحركة الليبرالية الغربية، وهي رؤية ترى في المجتمع المدني المجال الحيوي لتحقيق الإرادات الخاصة والتنافس لزيادة النفع والخير في إطار من الحرية والتعددية. الحركة الليبرالية الغربية أسهمت بصورة عميقة في تحرير المجتمع المدني من هيمنة المؤسستين السلطويتين الرئيستين في المجتمع الغربي التاريخي، الدولة والكنيسة. فالدولة في الرؤية الليبرالية، وإن كانت قادرة على تنظيم العلاقات العامة داخل المجتمع المدني وفق المبادئ الليبرالية الكلية، إلا أنّها لا تستطيع منع قيام مؤسسات المجتمع المدني، لارتباط وجودها بالحرية الفكرية والتنظيمية، إلا بحدود تجريم الممارسات

المخالفة للقوانين العامة المنظّمة للحقوق والواجبات داخل المجتمع السياسي، وبالمثل استطاعت الحركة الليبرالية تحجيم دور المؤسسة الدينية الرسمية وتحويلها إلى مؤسسة من مؤسسات المجتمع المدني، لها ما على باقي المؤسسات من حقوق، من دون أن يكون لها أي امتياز مدني خاص بها.

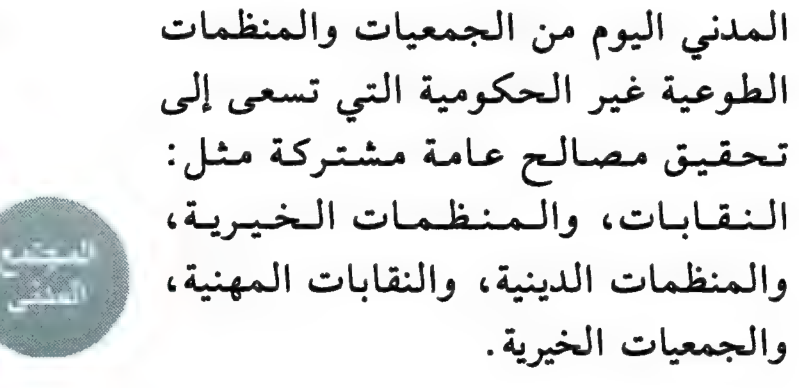
هذه النظرة الإيجابية للمجتمع المدني في الرؤية الليبرالية تحوّلت إلى نقيضها في الرؤية الماركسية التي عملت على قلب المنظومة الهيغلية الليبرالية رأساً على عقب؛ لذلك نرى كارل ماركس يثني على الدولة العلمانية التي أسست لها الحركة الليبرالية، لنجاحها في تحييد الدين واستبعاده من المجال السياسي، لكنه مع ذلك يرى خطراً كبيراً في استمرار عمل المؤسسات الدينية ضمن حيز المجتمع المدني. فالليبرالية كما يرى ماركس أبعدت الدين عن مؤسسات الدولة ولكنها في الوقت نفسه خصخصته بتحويله إلى مؤسسة خاصة من مؤسسات المجتمع المدني، وهي بذلك أعطته دوراً أكبر في توجيه المجتمع المدني وتنظيمه، ويضرب ماركس مثالاً على ذلك المجتمع الأمريكي الذي تم تهجين الدين فيه وتحويله إلى مسألة شخصية إلى أقصى الحدود، ومع ذلك فإن الدين في الولايات المتحدة الأمريكية يشكل العامل الحاسم في التقسيمات الاجتماعية وفي توزّع المواطنين الأمريكيين إلى طوائف دينية متميزة، مما يسمح بتشكيل التضامن الداخلي، ويبدو تأثير الدين واضحاً في الحياة الاقتصادية، فهو كما يرى ماركس أداة في يد الطبقات الغنية لتبرير البؤس الاجتماعي وعدم الدفع نحو المساواة الاقتصادية؛ لذلك نراه يؤكد في منشوره المعنون «المسألة اليهودية» الحاجة إلى تحرير الإنسانية من الدين:

انقسام الإنسان إلى يهودي ومواطن، وبروتستانتي ومواطن، ورجل دين ومواطن، ليس خدعة موجهة ضد المواطنة، ولا يشكل التفافاً على التحرر السياسي، لأن التحرر السياسي في حقيقته تحرير للنشاط السياسي من الديني. وعندما تولد الدولة السياسية بهذه الطريقة العنيفة [التي شهدها المجتمع الغربي] من رحم المجتمع المدني، فإن الوصول إلى التحرر السياسي الحقيقي يتطلب الخلاص من الدين وتدميره، وهذا لن يحدث عملياً إلا بإلغاء الملكية الخاصة، ولا يمكن الاكتفاء بفرض الضرائب التصاعدية

عليها، وهذا لن يحدث إلا بمصادرتها واستئصالها بالطريقة نفسها التي يتم فيها استخدام المقصلة لإلغاء الحياة[١].

أولاً: تعريف المجتمع المدني

المجتمع المدني هو الحيز الاجتماعي، خارج نطاق الأسرة والدولة والسوق حيث يلتقي الناس لتحقيق المصالح المشتركة، يتألف المجتمع المدني اليوم من الجمعيات والمنظمات الطوعية غير الحكومية التي تسعى إلى تحقيق مصالح عامة مشتركة مثل: النقابات، والمنظمات الخيرية، والمنظمات الدينية، والنقابات المهنية، والجمعيات الخيرية.



المصطلح المحوري في التعريف السابق، مصطلح **الحيّز الاجتماعي**، يشير إلى المساحة أو الحيّز العام في المجتمع الذي يسمح لأفراده بالدخول في حوار ومناقشة وتنسيق الجهود المشتركة للتأثير في الحياة المجتمعية. الحيز الاجتماعي الذي يشكّل دائرة المجتمع المدني لا يتضمن **الأسرة** لخصوصيتها وطبيعتها المغلقة التي لا تسمح للخارجين عنها بتناول شؤونها، على الرغم من كون الأسرة مكوناً أساسياً من مكونات المجتمع الإنساني في أغلبية الثقافات والأديان.

حيّز المجتمع المدني، على عكس حيّز الأسرة، يسمح لجميع أفراد المجتمع بدخوله والمشاركة في مؤسساته. فحرية المشاركة في النشاطات المشتركة والسعي إلى تحقيق الأهداف المشتركة جزء أساس من المجتمع المدني، ففي حين تشكّل الأسرة الحيّز الخاص المتاح حصرياً لأفراد الأسرة أنفسهم، يشكّل المجتمع المدني الحيّز العام المنفتح على جميع أفراده.

---

(١) انظر:

Karl Marx, *The Marx-Engels Reader*, edited by Robert C. Tucker, 2nd ed. (New York: W. W. Norton, 1978), p. 28.

السوق دائرة أخرى في المجتمع حيث يلتقي الناس من أجل تحقيق المصالح وتبادل المنافع، وقد اعتبره هيغل وماركس ومن اتبعهم من مفكري التياريْن الليبرالي والشيوعي جزءاً من المجتمع المدني. ولا شك في أن السوق بمؤسساته التجارية، وبالثروة الخاصة التي شكلت مصدراً للتوازن في القدرات المالية في مواجهة النخبة السياسية الإقطاعية الحاكمة إبان قيام الثورات الليبرالية والشيوعية في أوروبا الشرقية والغربية. ومؤسسات السوق بطبيعة الحال تشترك مع مؤسسات المجتمع المدني بانفتاحها على جميع أفراد المجتمع، وبكونها حيزاً عاماً متاحاً، نظرياً على الأقل، للجميع.

لكن تنامي العلاقات بين الدولة والسوق خلال القرنين الماضييْن، سواء في المنظومة الاشتراكية التي تشارك الدولة فيها بملكية وسائل الإنتاج، وتختار قيادتها السياسية مدراء الشركات الحاكمة لعمل السوق، أو في المنظومة الليبرالية الرأسمالية التي تتشابك فيها العلاقات بين السياسيين ورجال الأعمال، كما تتداخل المصالح السياسية والتجارية، لذلك فإن الاتجاه اليوم في الدوائر العلمية والمعرفية يذهب باتجاه إخراج السوق من تعريف المجتمع المدني، وهو الموقف الذي اخترناه في هذا الفصل. ذلك أن القيمة الأساسية للمجتمع المدني اليوم هي مراقبة سلوك المؤسسات السلطوية، وفي ذلك تستوي مؤسسات الدولة صاحبة السلطة السياسية أو مؤسسات السوق صاحبة السلطة المالية. وبالمثل يشكّل المجتمع المدني حيز حرية التحرك الذاتي سواء في إطار المبادرات المجتمعية أو الإبداع، وتتميّز مؤسساته بالمشاركة الطوعية. هذه المشاركة الطوعية تميزه بصورة واضحة عن الهرمية السلطوية التي تميّز مؤسسات الدولة ومؤسسات السوق.

إذن، قيام مجتمع مدني يحتاج إلى وجود مجال اجتماعي خارج دائرة الأسرة والسوق والدولة. وجود هذا المجال يعطي حرية للتعبير والتجمع ويسمح بقيام قوى اجتماعية وسياسية تسعى إلى تحقيق المصالح العامة بصورة مستقلة عن الدولة، وهذا ما يجعل الحركات والأحزاب السياسية المعارضة جزءاً مهماً من أجزاء المجتمع المدني. وتشمل **المصالح العامة** التي يسعى المجتمع المدني إلى تأكيدها وتحقيقها الجهود التي ترمي إلى الحفاظ على الهوية الوطنية والعقدية والدينية، وتعزيز القيم والمعايير، وتحصيل الاحتياجات والتطلعات المشتركة، وعلى الرغم من أنّ **الدولة**

تسعى أيضاً إلى تحقيق بعض هذه المصالح أو جلّها فإنها تختلف عن المجتمع المدني في أنها تملك حصرياً الحق في استخدام القوة في المجتمع، في حين تعول مؤسسات المجتمع المدني على التثقيف والتوجيه والتعليم والتنبيه للوصول إلى أهدافها وغاياتها المشتركة.

وبالإضافة إلى الدور المهم للمجتمع المدني في تقديم الخدمات لأبنائه والمساهمة في التعاطي مع المشكلات والتحديات التي تواجهه، بعيداً عن دوائر السلطة، فإن له أهمية سياسية خاصة، نظراً إلى أنه يسمح بتشكيل تجمعات سكانية متنوعة، تمتلك خبرات تنظيمية وتواصلية وإدارية، يمكن توظيفها لتحقيق درجة عالية من التعاون والتفاهم والتلاحم لمنع هيمنة مؤسسات السلطة هيمنة كاملة على المجتمع، والحيلولة بينها وبين احتكار وسائل التواصل والتفاهم والإعلام الضرورية لقيام رأي عام مشترك. غياب مؤسسات المجتمع المدني يؤدي إلى زوال البنى الاجتماعية الوسيطة التي تتوسط بين الفرد والسلطة السياسية، ويفتح الباب على مصراعيه لظهور الطغيان السياسي والأنظمة المستبدة.

ثانياً: المجتمع المدني في صدر الإسلام

مهّد تشكّل مجتمع المدينة المنورة في القرن الأول الهجري لبروز المجتمع المدني الحيوي الذي واكب الحضارة الإسلامية عبر التاريخ، والذي اختفى أو كاد مع بداية المرحلة اللاحقة للاستقلال من الاستعمار الأوروبي وتشكل الدولة الوطنية أو الدولة القُطرية مع بداية القرن الماضي. لم يشهد المجتمع الجاهلي ظهور مؤسسات المجتمع المدني لأسباب تتعلق ببنيته الاجتماعية وثقافته السياسية، نعم شكّلت القبيلة حاضناً مهمّاً لأفرادها، وحالت بينهم وبين تسلّط قوى مركزية، كما ساعدت البيئة الصحراوية القاسية في منع تمدّد الإمبراطوريات المحيطة بجزيرة العرب إليها، وباءت المحاولات القليلة التي قامت بها جيوش الحبشة وفارس وروما بالفشل، ولعل آخر تلك المحاولات قبيل قيام الإسلام كانت معركة ذي قار التي مكّنت قبائل تميم وبكر من دحر القوة العسكرية التي أرسلها الفرس لردع قبائل نجد المتاخمة لحدود فارس مع العراق.

المبدأ القبلي، «انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً» الذي ساد قبل ظهور

الإسلام أسهم في حماية أبناء القبيلة من عدوان القبائل الأخرى، ورفع من كرامة الفرد نظراً إلى تبنّي القبيلة برمّتها مهمة الذود عنه، ولكنه في الوقت نفسه زاد من العدوان بسبب التزام القبيلة نصرة أبنائها من دون النظر إلى مسؤوليتهم في الصراعات الفردية والعشائرية، ومن دون اعتبار الظالم والمظلوم في تلك الصراعات، كما زاد من حدة الصراعات البينية بين القبائل العربية في العصر الجاهلي الذي جعل القبيلة وحدة سياسية مستقلة، وخاضعة في قراراتها لمصالح أبنائها من جهة، وللظروف المناخية القاسية. فالدخل الاقتصادي للقبيلة تمثّل بصورة رئيسة في رعي الماشية، وبعض الصناعات المنزلية المحدودة، كالصباغة والنسيج. هذا الاقتصاد الكفافي أبقى المستوى المعيشي للعرب في مستوى الكفاف، وبالتالي فإن انعدام الأمطار لموسم واحد كان كفيلاً بدفع اقتصاد القبيلة إلى ما دون الكفاف، وتعريض أمن القبيلة الغذائي للخطر، وتحفيزه على تفادي المجاعات بالعدوان على قبائل أخرى. وهذا ما جعل الغنيمة مصدراً إضافياً للرزق خلال الأزمات الغذائية الموسمية، بل وحفز شيوخ القبائل على اختيار الصراع والحرب كوسيلة لزيادة الدخل، خاصة وأنّ شيوخ القبائل كانوا يحصلون على حصة كبيرة من الغنائم تصل إلى ربع ما يحصل عليه أفراد القبيلة مجتمعين.

الاستثناء الاقتصادي الكبير تمتعت به قريش التي تحكمت بخط التجارة البحري الواصل بين الصين والهند في الشرق وشعوب الإمبراطورية الرومانية الشرقية (بيزنطة) التي اعتمدت بصورة كبيرة على خط التجارة البحري بسبب تحكم الإمبراطورية الساسانية بتجارة طريق الحرير، وكان هذا الخط التجاري البحري موازياً للخطّ البري عبر طريق الحرير، مما زاد من ثروة قريش وتجّارها، وحقّق لها نفوذاً سياسياً ودينياً كبيراً بين القبائل العربية، ومكنها من الإنفاق على مواسم الحج المكلفة. وفي الشمال من مكة، استطاعت يثرب أن تطور اقتصاداً زراعياً من خلال مزارع النخيل وتجارة التمور، والتي حظيت القبائل اليهودية فيها بالحظ الأوفر، سمح لها ببناء حصونها التي منعتها من عدوان القبائل الرعوية.

تميّز المجتمع القرشي بتنوع قبلي كبير وببنية هرمية واضحة، فقد انقسمت قريش إلى إحدى عشرة قبيلة، تقاسمت جملة من المسؤوليات وعدداً من المهمات الاجتماعية والسياسية والدينية، من أهم قبائل قريش

البواطن بنو أسد التي انتمت إليها السيدة خديجة بنت خويلد زوجة الرسول، والزبير بن العوام، ومن هذه القبائل بنو مخزوم التي انحدر منها خالد ابن الوليد، ومنها بنو تيم قبيلة أبي بكر الصديق، ومنها بنو عدي قبيلة عمر ابن الخطاب، ومنها بنو زهرة التي انحدرت منها آمنة بنت وهب أم رسول الله (ﷺ). وتقدّمت هذه البطون قبيلتان هيمنتا على الوظائف الدينية والسياسية، وهما: بنو عبد مناف، ومنهم هاشم بن عبد مناف الذين تولوا رفادة الكعبة وسقاية الحاج، والتي آلت زعامتهم إلى أبي طالب عم الرسول في عصر الرسالة، وبنو عبد شمس ومنهم أمية بن عبد شمس الذين تولوا الراية والقيادة (أو السيادة)، وآلت رئاستهم إلى عمرو بن هشام (أبو جهل) ثم إلى أبي سفيان بن حرب، وقد كان التنافس بين بني هاشم وبني أمية ظاهراً للعيان في الجاهلية، وكان السبب الأساس لرفض الزعامات الأموية للرسالة، هذا التنافس بدا واضحاً جلياً في جواب أبي جهل عن سؤال الأخنس عندما استوضح الأخير عن رأيه فيما سمع من القرآن. أجاب عمرو بن هشام بوضوح: «ماذا سمعت! تنازعنا نحن وبنو عبد مناف الشرف، أطعموا فأطعمنا، وحملوا فحملنا، وأعطوا فأعطينا، حتى إذا تحاذينا على الركب، وكنا كفرسَي رهان، قالوا منا نبي يأتيه الوحي من السماء، فمتى ندرك مثل هذه، والله لا نؤمن به أبداً ولا نصدقه».

وانقسمت قريش إلى قريش البواطن أو قريش البطاح لأنها سكنت بطاح مكة قرب الكعبة، وقريش الظواهر التي سكنت خارج البطاح وخلف شعاب مكة، وتلاحمت هذه القبائل في نظام سياسي متراكب قام على أساس أحلاف، كحلف الأحابيش للدفاع المشترك عن مكة، وحلف المطيبين وحلف الأحلاف، وحلف الفضول. وتداول شيوخ القبائل شؤون قريش في السلم والحرب في دار خصصوها للتشاور عرفت بدار الندوة. واعترفت قريش لبني أمية بن عبد شمس بالسيادة، فكان عمرو بن هشام سيد قريش ثم تولّى سيادتها أبو سفيان حتى دخوله إلى الإسلام بعد صراع طويل ضد الرسالة وحاملها، وضد بني هاشم الذين وقفوا دون بطش قريش برسول الله. ولقد أكرم رسول الله شيخ بني أمية عندما أمّن قريش يوم فتح مكة وجعل دار أبي سفيان دار أمان لقريش، قائلاً: «**من دخل المسجد الحرام فهو آمن ومن دخل بيت أبي سفيان فهو آمن**».

المفاهيم الحاكمة	
العصر الجاهلي	العصر الراشدي
القبيلة	الأمة
العصبية	الميثاق
الشرف	الكرامة

رفض الإسلام منذ البداية العصبية القبلية السياسية، وأخضع مبدأ النصرة القبلية لمبدأ العدالة التي لا تسمح لأبناء أي قبيلة بتجاوز حقوق أبناء القبائل الأخرى، لكن الإسلام لم يرفض كلياً القبيلة باعتبارها وحدة اجتماعية أساسية لها دورها التنظيمي والإنتاجي، لذلك عمد إلى تحويلها إلى مؤسسة ذات وظائف إدارية واجتماعية، فحمّل أبناء القبيلة مسؤولية قضاء الدّين عن المعسرين ودعا أفرادها إلى تحقيق تكافل اجتماعي داخلي، وتولد بقدوم رسول الله عليه الصلاة والسلام للمرة الأولى مجتمعاً مدنياً متنوعاً إنتاجياً وثقافياً ودينياً أدّى إلى تغيير ملامح يثرب وحوّلها إلى مدينة أنوار، عرفت منذ تلك اللحظة بالمدينة المنورة، واستبدل فيها للمرة الأولى في تاريخ العرب مفهوم الأمة المتضامنة تعاقدياً بمفهوم القبيلة المتضامنة عضوياً، كما استبدل بمفهوم العصبية الذي ضمن لأفراد القبيلة الحماية والرعاية مفهوم العهد أو الميثاق الذي أكد القيم الإنسانية السامية وأشكال التضامن الاجتماعي كلها، ومسؤولية الفرد الإيمانية والأخلاقية لتحقيق مجتمع العدالة والإنصاف.

ولادة الأمة في مدينة الأنوار وضع الأسس الأولى في تاريخ العرب للمجتمع المدني، والتي تمثلت في بروز علاقات تعاقدية تقوم على أساس قيم إنسانية متسامية على الخصوصيات القبلية والدينية والاجتماعية داخل مجتمع المدينة، فالتعددية الدينية التي أسست لها الرسالة الإسلامية سمحت بقيام تنوع ديني وتصوري وثقافي في مجتمع تشابهت فيه القيم والثقافات والتصورات لقرون طويلة، وحالت فيه حياة القبيلة والتماثل السلوكي والعقدي الذي حكم أفرادها دون قيام تنوع فكري واختلاف تصوري وحوار داخلي حول الغايات والأولويات. وعلى الرغم من تأخر ظهور مجتمع مدني حقيقي بمؤسساته العابرة للتنوع الديني والعقدي والثقافي في المدينة المنورة، إلا أن التجربة الاجتماعية والسياسية الجديدة التي وحدت بين قبائل متنافسة

وديانات متعددة، ولّدت فرصاً للحوار والخلاف بل وبروز مبدأ المعارضة السياسية. الحوار السياسي الذي شهدته سقيفة بني ساعدة، هيّأ الأرضية المناسبة لتطوّر هذا المجتمع في الحقب السياسية اللاحقة، مع الفتح الإسلامي لمناطق شاسعة في العراق والشام ومصر وفارس والمغرب.

ثالثاً: الفتنة وعودة التنافس الهاشمي الأموي

عصر الخلافة الراشدة استمر حتى مقتل الخليفة الرابع علي بن أبي طالب (ﷺ)، ويعيد المؤرخون ذلك إلى التوقّف عن العمل في الشورى كأساس لاختيار رأس الدولة والانتقال إلى النموذج الملكي الذي تتوارث فيه الأسرة الحاكمة السلطة. وعلى الرغم من صحة التوصيف التاريخي لما جرى فإن التغيّر الكبير ارتبط بانتقال الصراع السلطوي من صراع سعت فيه قبائل نجد إلى التمرد على سلطة قريش إبان حروب الردة، وأدت فيه قبائل تميم وبكر دوراً رئيساً، والذي حسم في النهاية لمصلحة قريش إلى صراع سلطوي داخل قريش مباشرة تمثّل بالتنافس بين بني هاشم وبني أمية، هذا الصراع الذي تجدّد مع مقتل علي وتولّي معاوية والبيت الأموي مقاليد السلطة في الدولة الإسلامية الناشئة.

من الواضح أن صحابة رسول الله أدركوا جيداً طبيعة التحدّي القبلي داخل المجتمع السياسي الناشئ، وهذا ما دعا الأنصار خلال الجدل الذي دار في سقيفة بني ساعدة إلى التخلي عن محاولتهم لاختيار الخليفة من شيوخ قبائل المدينة، وقبولهم للرأي الذي طرحه عمر بن الخطاب حول صعوبة رضوخ القبائل العربية لأي قيادة سياسية خارج قبيلة قريش ذات المكانة العالية والحظوة الكبيرة في جزيرة العرب. وعلى الرغم من التزامهم بمبدأ الشورى في اختيار القيادة السياسية واتخاذ القرارات المهمة خلال



العصر الراشدي، إلا أن القيادة السياسية العليا بقيت في الدائرة القرشية، كما هو واضح من التركيبة القرشية لأعضاء مجلس الشورى المصغر الذي سماه عمر بن الخطاب قبيل وفاته، والذي لم يضم أياً من الأنصار أو أبناء القبائل من خارج قريش.

لم يتولد قرار معاوية بن أبي سفيان ومِن خَلْفه الأمويون وحلفاؤهم في حصر القيادة في بني أمية من اعتبارات ملكية كما يرى كثيرون من المؤرخين، بل من اعتبارات قبلية تتعلق بالبنية السياسية لقريش ومكانة بني أمية داخل تلك البنية، والمنطق الذي أدّى إلى حصر السيادة السياسية في قريش من بين قبائل العرب هو نفسه الذي دفع بني أمية إلى حصر السيادة فيهم من بين بطون قريش، فكما كانت قريش صاحبة الحظوة السياسية بين القبائل العربية، كان بنو أمية أصحاب الحظوة السياسية في قريش وسادتها قبل الإسلام؛ فأبو سفيان كان آخر زعماء قريش قبيل ظهور الإسلام كما بيّنّا آنفاً، والصراع السياسي الذي أودى بحياة عثمان بن عفان الذي انتسب إلى أمية وأدّى إلى التعريض به لتفضيله الأمويين للولايات العامة شكّل عتبة انتهت عندها محاولة إقامة نظام سياسي راشد، تختار فيه القيادة السياسية بناء على قدراتها القيادة وسيرتها الأخلاقية، والعودة من جديد إلى حكم القبيلة والصراع بين بطون قريش والتنافس التاريخي بين البطنين الهاشمي والأموي.

لم تكن عودة القبيلة إلى الصراع السياسي كاملة؛ إذ استعان الأمويون والهاشميون بالعقيدة لتأكيد البعد الرسالي الذي وضع الأساس المعياري للمجتمع السياسي الجديد بامتداداته الجغرافية الواسعة بعيداً عن جزيرة العرب، لذلك استخدمت العقيدة في هذا الصراع لدعم مواقف الجهتين المتصارعتين، وبقي التشيُّع خلال الفترة الأموية سياسياً، وتعاون البيتان العباسي والعلوي على قيادة حركة التمرد على الهيمنة الأموية، ولم يتحوّل التشيّع إلى شكله الديني إلا بعد انهيار الدولة الأموية واستئثار العباسيين بالسلطة، وملاحقتهم لأبناء عمومهم لمنعهم من المطالبة بالسلطة.

اعتمد الأمويون على القبيلة لترسيخ حكمهم تحت قيادة عبد الملك ابن مروان، لكنهم استخدموا لاحقاً العقيدة لإضفاء الشرعية على دولتهم بالترويج للعقيدة الجبرية، وتمثّلت بدايات العقيدة الجبرية في خطبة زياد

ابن أبيه، أحد قادة عبد الملك بن مروان، وأحد دهاة العرب الأربعة المشهورين في كتب التاريخ، المعروفة بالخطبة البتراء. يقول زياد الذي ألحقه عبد الملك بالأسرة الأموية وأصبح يعرف بزياد بن أبي سفيان، في مطلع خطبته: «أيها الناس إنا أصبحنا لكم ساسة، وعنكم ذادة، نسوسكم بسلطان الله الذي أعطانا، ونذود عنكم بفيء الله الذي خولنا».

انتشرت الجبرية بوصفها عقيدة سياسية هدفها ترسيخ حكم الأمويين عبر الوسيلة الإعلامية الأهم في المجتمع العربي التاريخي، أي عبر الشعر والكتابات الشعرية، فثمة أشعار كثيرة منسوبة إلى شعراء أمويين، كالفرزدق وجرير والأخطل والأحوص وعبد الله بن همام السلولي والنابغة الشيباني وعدي بن الرقاع ورؤبة بن العجاج، يصفون فيها الخليفة الأموي، بأوصاف تربطه بالإرادة الإلهية وتبعده عن الأساس الشوري لهذا الموقع السياسي، فهو «خليفة الله»، و«خليفة الرحمن»، و«خليفة الحق»، و«أمين الله»، و«راعي الله»، بعد أن كان «خليفة رسول الله» و«خليفة المسلمين» و«أمير المؤمنين»، فتراهم لذلك يلهجون «بأن الله اصطفى الخليفة وفضّله وهداه وباركه، وبأنه جعل الخلافة في بني أمية وقدّرها لهم وأعطاهم إياها وطوّقهم بها»[٢].

رابعاً: المعارضة السياسية في العصر الأموي

شكّل انتقال السلطة السياسية من المدينة المنورة إلى دمشق التي أصبحت عاصمة الأمويين تحولاً كبيراً في التنوع الاجتماعي، فبالإضافة إلى التنوع الديني والقبلي الذي عرفته المدينة، تفاعلت الرسالة الخاتمة مع تنوع ثقافي وفلسفي وعقدي لم تعرفه من قبل، وبدأت الخلافات السياسية تولّد حركات معارضة أدت دوراً مهماً في نمو المجتمع المدني في بلاد الشام أولاً، وبقية الأمصار التي انتقل إليها الإسلام لاحقاً.

واعتمد الخليفة الأموي الأول، مع استقرار حكم الأمويين في الشام بعد اغتيال علي بن أبي طالب وانقسام معسكره، سياسةً وازن فيها بين اللين والشدة وأظهر سعة صدر وحلماً في تعاطيه مع نقّاده ومعارضيه، واشتهرت

---

(٢) حسين عطوان، **الأمويون والخلافة** ([د. م.]: مكتبة المحتسب]، ١٩٨٦)، ص ٣٩.

سياسته الجديدة باسم «شعرة معاوية»، وهي المقاربة التي بينها بكلمات حصيفة عندما قال مرة لمن حضر مجلسه: «لا أضع سيفي حيث يكفيني سوطي، ولا أضع سوطي حيث يكفيني لساني، ولو أن بيني وبين الناس شعرة ما انقطعت، قيل كيف ذلك؟ قال، كنت إذا مدوها خليتها وإذا خلوها مددتها».

شجّعت سياسة معاوية على قيام مجال اجتماعي يسمح بالاختلاف السياسي السلمي، وأسهمت في بروز مجتمع سياسي منفتح إلى حدّ كبير على التنوع العقدي والفكري والسياسي، وتنامى في العصر الأموي عدة قوى سياسية أثّرت في الحياة السياسية لعلّ أهمها أربع قوى رئيسة.

١ ـ **الخوارج** الذين رفضوا حصر السلطة السياسية في قريش التي قامت عليها شرعية بني أمية.

٢ ـ **الموالي** وتشكلت قوى الموالي من المسلمين غير العرب الذين رفضوا الحصرية الأموية العربية.

٣ ـ **الشيعة** من أفراد البيت الهاشمي ومن التفّ حولهم.

٤ ـ **المعتزلة** التي تبنت الرؤية القدرية ومثلت العقلانية التنويرية في المجتمع الإسلامي الناشئ.

سعى الخوارج إلى وضع الإمامة في دائرة العقيدة لا القبيلة وأصروا على أن الأمر شورى بين المسلمين ورفضوا حصر الخلافة في قريش، كما أصروا على عدالة الخليفة ورفضوا انتقالها إلى الأقل عدالة. وهم كذلك أصحاب المقولة الشهيرة في التاريخ الإسلامي، مقولة: «لا حكم إلا الله» التي استخدمت في عهد علي بن أبي طالب لرفض التحكيم، ثم استخدمت في عهد معاوية ويزيد لرفض شرعية السلطة الأموية على اعتبار أنها قامت على فكرة التحكيم نفسها، وعلى تصالح الحق مع الباطل بحسب مقولاتهم.

لكن الخوارج، بعد أن سموا بالسياسة إلى العقيدة الرسالية، والسياسة المبدئية القائمة على قيم المساواة والعدل، ما لبثوا أن انحطوا بها إلى العقيدة المذهبية، والسياسة الإلغائية، واستباحوا من خالفهم في الفكر والفهم والاجتهاد.

كانت المعارضة الشيعية سياسية صرفة في القرون الثلاثة الأولى، وقامت على تأكيد الخلافة لأهل البيت العلوي الفاطمي، ودعت المعارضة إلى إقامة العدل ومحاربة الظلم والفساد، وإعادة الحق إلى أهله باعتبار أن الفساد ناجم عن وسد الأمر لغير أهله وإسناده إلى غير مستحقيه؛ لذلك التزم بالمعارضة الشيعية الضعفاء والمستضعفون، والمحرومون من خارج القبائل العربية الكبيرة، كما جذبت إليها أعداداً كبيرة من الفرس الذين شعروا بتهميش الأمويين لهم وإبعادهم عن مراكز القرار داخل الدولة. وتظهر الطبيعة السياسية للمعارضة الشيعية في بداية أمرها أن مؤسس المذهب الفقهي السني الأكثر انتشاراً على مر العصور الإسلامية، أبو حنيفة النعمان، اعتقل بأمر من الخليفة العباسي أبي جعفر المنصور بتهمة التشيّع، بعد رفضه تولّي القضاء الذي عرضه عليه المنصور، وكان أبو حنيفة تلميذاً للإمام جعفر الصادق.

إذن تعرض الموالي، وخاصة الفرس، إلى تهميش سياسي في العهد الأموي، على الرغم من دورهم الكبير في المجتمع بوصفهم كتاب الدواوين، وجمهور الفقهاء والعلماء، ونخبة الحرفيين. وهذا ما دفعهم إلى الوقوف خلف البيت الهاشمي، ودعم الثوار العباسيين ضدّ خصومهم الأمويين، فكان العباسيون من الرافضين، قبل توليهم للسلطة، ومن الداعين إلى العقيدة والرسالة، لذلك تحالف الموالي مع خصوم الأمويين من الهاشمين، وأسهموا مساهمة أساسية في إسقاط البيت الأموي تحت قيادة أبي مسلم الخراساني حليف الأئمة العباسيين، الإمام عبد الله السفاح وأخيه أبي جعفر المنصور.

وجود فئة الموالي في المجتمع الإسلامي الجديد تأكيد واضح أن تشكيل الثقافة السياسية في العصر الأموي لم يخضع فقط لتأثير العقيدة الجبرية، بل وللرؤية القبلية التي أعادت توليد التوصيفات القبلية الجاهلية داخل المجتمع التعددي الناشئ. فئة الموالي كما رأينا آنفاً هي مكون من مكونات القبيلة قبل الإسلام، وتكوّنت من المقيمين تحت سلطة القبيلة من غير الصرحاء، هذا المفهوم تمّ تكريسه في الثقافة الأموية بجعل العرب هم الصرحاء أصحاب القرار السياسي، وتقليص غير العرب من فرس وترك وكرد إلى موالٍ يتمتعون بحماية الدولة ويشاركون في المجتمع المدني من دون الاعتراف بدورهم السياسي داخل المجتمع.

أما الحركة القدرية التي رفضت عقيدة الجبرية الأموية فقد مثّلت النخبة المتنورة داخل المجتمع الأموي؛ حيث قادها ثلة من العلماء والمفكرين النابغين، مثل: الحسن البصري ومعبد الجهني وغيلان الدمشقي، ونمت لاحقاً إلى الاتجاه المعتزلي، وعملت على تطوير مفاهيم عقلانية لمواجهة التسلّط الأموي. فرفضوا الجبرية التي دعا إليها فقهاء الدولة الأموية وشعراؤها، وشددوا على مبدأ العدل وعلى أن الله عادل لا يرتضي الظلم. ودعوا إلى ترابط فكرة القدر وفعل الإنسان، وأكّدوا تحمّل الإنسان المسؤولية عن الخيارات التي يتخذها، فقالوا: «إن الباري تعالى حكيم عادل لا يجوز أن يضاف إليه شر وظلم، ولا يجوز أن يريد العباد خلاف ما أمر، وأن يحكم عليهم شيئاً ثم يجازيهم عليه، فالعبد هو الفاعل للخير والشر، والإيمان والكفر، والطاعة والمعصية، وهو المجازي على فعله، والرب تعالى أقدره على ذلك كله»[٣].

ويعتبر واصل بن عطاء وعمر بن عبيد الله المؤسسيْن الفعليّيْن لفرقة المعتزلة، وهما من تلامذة الحسن البصري، ويقول مؤرخو الفرق أنهم اختلفوا معه في الإرجاء كما اختلفوا مع الخوارج الأزارقة في التكفير، فقالوا بفكرة «المنزلة بين المنزلتين»، اعتزل أصحاب الفرقة الصراع بين الأمويين والخوارج، ومن هذا الموقف استمدوا اسمهم.

قام المذهب المعتزلي على خمسة أسس: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وشكّل المعتزلة النخبة الفكرية للثورة العباسية على الحكم الأموي، وهذا مكّنهم في مطلع العصر العباسي من التأثير في القرار السياسي، وتحوّل الفكر المعتزلي إلى المذهب الفكري والكلامي الذي قاد الدولة العباسية في أوْج مجدها بدءاً بالمأمون إلى أن تمّ القضاء عليهم بعد فشلهم بإبعاد خصومهم من أهل الحديث في نهاية خلافة الواثق. فعلى الرغم من الرؤية العقلانية التنويرية التي حملوها، فقد ارتكبوا خطأ قاتلاً عندما استخدموا نفوذهم ومكانتهم السياسية العالية لدى الخلفاء العباسيين لإبعاد خصومهم من أهل

(٣) محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل (بيروت: دار السرور، ١٣٦٨هـ/ ١٩٤٨م)، ج ١، ص ٦٢.

الحديث عن القضاء، وابتدعوا فتنة خلق القرآن، فعمدوا إلى استبعاد كل من رفض القول بخلق القرآن عن منصب القضاء، ولأن أهل الحديث رفضوا القول بخلق القرآن فقد ساعدهم امتحان خلق القرآن في استبعاد خصومهم الفكريين إلى حين، ولكن موقفهم هذا أضعف سلطتهم في دار الخلافة بسبب تزايد تعاطف الناس مع خصومهم ومخاوف الخلفاء العباسيين المتزايدة من قيام ثورة شعبية ضدهم بعدما لاحت ملامحها داخل التيار الذي عرف باسم «أهل السنة والجماعة» والذي قاده أحمد بن حنبل.

خامساً: مكونات المجتمع المدني في العصر العباسي

اكتمل تطور المجتمع المدني مع تنامي دولة الخلافة العباسية، وتطور المجتمع الإسلامي صناعياً وعلمياً ومعرفياً وتجارياً، واضطلعت المؤسسات المدنية بمسؤوليات المجتمع الرئيسة كالتعليم وتنظيم السوق وبناء المرافق الصحية والخدمات الاجتماعية، وظهرت النقابات والشركات ومراكز التوجيه، وشكّلت هذه المؤسسات المدنية شبكة واسعة من العلاقات على الامتداد الجغرافي الواسع للمجتمعات الإسلامية التاريخية، من طنجة وإشبيليا في الغرب إلى دلهي وسمرقند في الشرق. وفي مقدمة مؤسسات المجتمع المدني التاريخية ثلاث مؤسسات أدت دوراً مهماً في تنظيم المجتمع وحلّ مشكلاته.

١ ـ النقابات والتنظيمات التراتبية لأصحاب الحرف والمهن.

٢ ـ شبكة العلاقات التجارية التي واكبت ازدهار التجارة وتطوير مراكز وشبكات تجارية ممتدة على مساحات جغرافية واسعة.

٣ ـ العلماء والفقهاء الذين شكلوا النخبة الاجتماعية والثقافية، وكان لهم تأثير كبير في توجيه المجتمع.

أسهمت النقابات الحرفية في تنظيم الحرف في السوق، ورعت نظاماً للتدريب الحرفي، كما مارست دوراً سياسياً مهماً، وسعت إلى التأثير في المراسيم السلطانية والأحكام القضائية المتعلقة بالمهن والصناعات. فالمتابع للإجراءات المتبعة والقواعد الحاكمة للحرفة والسوق يجد «أن داخل هذه التنظيمات تراتبية معينة ومحددة»، ابتداء من المريد، ومروراً بالصانع «إلى

المعلم، إلى شيخ الحرفة، إلى شيخ السوق»[٤]، وجرت العادة على انتخاب «شيخ السوق بإجماع التجار والحرفيين، ويفترض أن تتوافر فيه صفات الأخلاق الحسنة، والتعقل والحكمة. وكانت مهمة هذا الشيخ تشمل «الإشراف على كل الطوائف الحرفية ومشايخها، ويقوم بصلة الوصل ما بين الوالي والقاضي من جهة، والطوائف الحرفية من جهة أخرى، ولا يتم أي تغيير فيها إلا بعلمه ورأيه، وكان مشايخ الحرف كلهم ينتخبون بحضوره ويزكون بتزكيته»[٥].

ورافق تطور التنظيمات النقابية تطور في المؤسسات التجارية والصيرفية التي سهلت التبادل التجاري بين المراكز التجارية المتباعدة. وازدهرت «الحركة التجارية من الاستيراد والتصدير مع العالم الخارجي، وأصبح للتجار وكلاء ومراكز تجارية في مختلف البلدان التي يتاجرون معها، كما تأسست مؤسسات مالية صيرفية لتسهيل العمليات التجارية، وبالتالي القيام بدور مهم مثل تسليف التجار. «ولعبت معاملات الائتمان دورها الكبير في التجارة وظهرت مؤسسات صيرفية تقوم بدور البنوك في العصر الحاضر، ومن هذه بيوت الجهابذة الذين خدموا التجارة كما دعموا اقتصاد الدولة في بعض الفترات»»[٦].

ونقل لنا الرحالة المغربي ابن بطوطة صوراً مهمة عن تنظيم الأسواق والمدن في بلدان العالم الإسلامي العديدة التي زارها خلال رحلاته الطويلة، وبيّن المستوى العالي من التنظيم الإداري للمجتمع المدني بعيداً عن دوائر السلطان الرسمية، فخلال حديثة عن أصفهان، نقل ابن بطوطة صورة مشرقة عن تنظيم الصناعات داخل المدينة، واعتماد مكونات المجتمع المدني على عملية مماثلة لتنظيم الحياة الاجتماعية خارج دائرة التنظيم الحرفي. يقول ابن بطوطة: «وأهل كل صناعة يقدمون على أنفسهم كبيراً منهم يسمونه الكلو، وكذلك كبار المدينة [أي مدينة أصفهان] من غير أهل الصناعات»[٧].

---

(٤) توفيق المديني، المجتمع المدني والدولة السياسية في الوطن العربي ([د. م.]: اتحاد الكتّاب العرب، ١٩٩٧)، ص ٣١٦.

(٥) المصدر نفسه.

(٦) المصدر نفسه، ص ٣١٦ ـ ٣١٧.

(٧) ابن بطوطة، تحفة النظّار في غرائب الأمصار (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م)، ص ٢١٤.

سادساً: الوقف واستقلال مؤسسات المجتمع المدني

تمكّن المجتمع العربي التاريخي من الاحتفاظ باستقلالية مؤسساته المدنية من خلال استقلال أوقافه، فقد كان الوقف قاعدة مالية مستقلة عن الدولة لتمويل المؤسسات المدنية كالمدارس والمستشفيات والنقابات إلى أن أتت دولة ما بعد الاستقلال لتصادر هذه المؤسسات وتلحقها بجهاز السلطان، ولتتحول بعد ذلك مؤسسات المجتمع المدني بأسرها إلى وسائل في يد قائد الجند ورجل الأمن للتحكم بالرعية وترويضهم على حب السلطان.

نجد في مذكرات ابن بطوطة التي وضعها في كتابه **تحفة الأنظار في غرائب الأمصار** بعضاً من أهم الإضاءات على دور مؤسسة الوقف في تنظيم المجتمع الإسلامي التاريخي ودعمه، وتنوع الأغراض الاجتماعية التي تحققها، فيتحدث ابن بطوطة عن تنوع الأوقاف في دمشق فيقول:

«والأوقاف بدمشق لا تحصر أنواعها ومصارفها لكثرتها، فمنها أوقاف العاجزين عن الحج، يعطى لمن يحج عن الرجل منهم كفايته، ومنها أوقاف لفكاك الأسرى، ومنها أوقاف لأبناء السبيل، يعطون منها ما يأكلون ويلبسون ويتزودون لبلادهم، ومنها أوقاف تعديل الطريق ورصفه لأن أزقة دمشق لكل واحد منها رصيفان في جنبيه يمر عليهما المترجلون ويمر الركبان بين ذلك»[٨].

ويتحدّث عن طرافة هذا التنوع حتى ليكاد المرء لا يجد وظيفة أو مهمة اجتماعية إلا وكان لها وقف لمساعدة الناس في تجاوز تحديات الحياة اليومية. حتى الصحون المكسورة عن طريق الخطأ من غلمان كلفوا من ساداتهم بنقل الطعام ضمن المدينة لها وقف خصص لمساعدة هؤلاء الغلمان المتعثرين:

«مررت يوماً ببعض أزقة دمشق فرأيت به مملوكاً صغيراً قد سقطت من يده صحفة من الفخار الصيني، وهم يسمونها الصحن، فتكسرت. واجتمع عليه الناس، فقال بعضهم: «اجمع شققها واحملها معك لصاحب أوقاف

---

(٨) المصدر نفسه، ص ١٢٢.

الأواني»، فجمعها وذهب الرجل معه إليه، فأراه إياها، فدفع له ما يشتري به مثل ذلك الصحن. . . . فكان ذلك الوقف جبراً للقلوب، جزى الله خيراً من تسامت همته في الخير إلى مثل هذا»[9].

الأمر لا يقتصر على مدينة دون أخرى بل تجد أن الوقف منتشر في أصقاع المعمورة على امتداد المجتمعات الإسلامية في أوج امتدادها وازدهارها، هذه أصفهان قد وقف أبناؤها حمامات لتوفير الخدمة المجانية للزائرين:

«وكان نزولي بأصفهان في زاوية تنسب للشيخ علي بن سهل تلميذ الجنيد، وهي معظمة يقصدها أهل تلك الآفاق ويبركون بزيارتها، وفيها الطعام للوارد والصادر، وبها حمام عجيب مفروش بالرخام وحيطانه بالقاشاني، وهو موقوف في السبيل لا يلزم أحداً في دخوله شيء»[10].

هذه الجهود الخيرية والمجتمعية التي تغطي كل وظيفة وحاجة جعلت المجتمع المدني الإسلامي أكثر المجتمعات الإنسانية حيوية عبر التاريخ، فلم تتوقف المؤسسات المدنية غير الرسمية على توفير التعليم والطب ومعاشات العلماء والمدرسين، بل ذهب إلى كل تفريعة وغاية وحاجة من حاجات المجتمع، لتحوله إلى مكان فريد في التعاون والتكافل والتراحم والتلاحم.

سابعاً: التشريع المدني

من الخصوصيات البنيوية التي ميزت المجتمع السياسي الإسلامي تاريخياً أن مسؤولية التشريع لم تنتقل إلى الدولة كما كان الحال في معظم المجتمعات السياسية عبر التاريخ، بل بقيت محصورة داخل مؤسسات المجتمع المدني، وبالتحديد داخل مؤسسة العلماء والفقهاء، فاستأثر المجتمع المدني تاريخياً بمسؤولية التشريع التي بقيت خارج دائرة السلطان الذي كان ملزماً بتطبيق الأحكام التي طورها العلماء والمجتهدون من الفقهاء، في حين أدى العلماء دوراً أساسياً في الحكم على شريعة الممارسة السلطوية.

---

(٩) المصدر نفسه.

(١٠) المصدر نفسه، ص ١٢٥.

فالسياسات والقواعد الضريبية التي حكمت الدولة، والتي سميت تاريخياً بالخراج، لم تخرج من إرادة الخليفة والسلطان، بل تم تقنينها ووضع ضوابطها من قبل النخبة العلمية داخل المجتمع. فالخليفة العباسي هارون الرشيد استشعر ضرورة الاحتكام إلى الشريعة في سياساته الضريبية فكتب إلى أبي يوسف صاحب أبي حنيفة، أول من تولى منصب قاضي القضاة في الدولة العباسية، يطلب منه تحديد حدود الخراج، فكتب إليه أبو يوسف الكتاب الشهير المعروف بـ**كتاب الخراج**، والذي أصبح لاحقاً مرجعاً أساسياً في تحديد السياسات الضريبية للدولة العباسية ومن تبعها من الدول الإسلامية، صيغة التوجيه والإلزام في الكتاب واضحة على الرغم من تأدّب أبي يوسف في خطاب الرشيد؛ إذ يقول له في مقدمة كتابه:

لا تؤخر عمل اليوم إلى الغد فإنك إذا فعلت ذلك أضعت، إن الأجل دون الأمل، فبادر الآجل بالعمل، فإنه لا عمل بعد الأجل. إن الرعاة مؤدون إلى ربهم ما يؤدي الراعي إلى ربه، فأقم الحق فيما ولّاك الله وقلّدك ولو ساعة من نهار، فإن أسعد الرعاة عند الله يوم القيامة راع سعدت به رعيته، ولا تزغ فتزيغ رعيتك[(١١)].

ويتابع أبو يوسف موضحاً للخليفة حاجته إلى حفظ قواعد الخراج والتقيد بها، داعياً إياه إلى حفظه حرفياً وتفقه معانيه: «وقد كتبت لك ما أمرت به وشرحته لك وبينته، فتفقهه وتدبره وردّد قراءته حتى تحفظه، فإني اجتهدت لك في ذلك ولم آلك والمسلمين نصحاً، ابتغاء وجه الله وثوابه وخوف عقابه»[(١٢)].

ولقد أصر العلماء المسلمون على أن الضرائب الشرعية الوحيدة تلك التي تضمنها **كتاب الخراج** والمعتمدة على قراءة العلماء للمصادر التشريعية، ولذلك اعتبروا الضرائب التي لم تصدر عن آراء الفقهاء والعلماء، والتي كانت تضرب بين الحين والآخر، ضرائب غير شرعية، كالضرائب الجمركية التي كانت تسمى مكوساً، وكان بعض السلاطين يفرضونها على التجار عند دخولهم المدن محمّلين ببضائع، وأفرد لها ابن خلدون فصلاً في مقدمته

---

(١١) أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم، **الخراج**، ص ٣.

(١٢) المصدر نفسه، ص ٦.

ليظهر أن خروجها عن الشرعية ليس المشكلة الوحيدة في المكوس، بل هي أيضاً تؤدّي إلى غلاء الأسعار وتراجع التجارة في البلاد، وبالتالي فإنها تحقّق عكس المراد منها لأنها تقلل من القيمة الكلية للجباية بدلاً من زيادتها.

ويعود استقلال التشريع عن الدولة في تقديرنا إلى حرص النخبة العلمية داخل المجتمع، مؤيدة بالمساندة الشعبية الواسعة، على منع السلطة التنفيذية من ممارسة مهمة التشريع بعد أن غابت الممارسة الشورية عن الحياة السياسية، واستأثرت الأسر الحاكمة والعسكر بالسلطة السياسية. وتمكنت النخبة العلمية المنظمة والمرتبطة بالمجتمع المدني من تحقيق توازن سياسي حال دون تحوّل مقام السلطان إلى حاكم مطلق الإرادة والقرار، ولم يتراجع دور العلماء السياسي والقانوني إلا في الفترة المتأخرة من الدولة العثمانية، وفي سياق الجهود التي رامت نقل النموذج الأوروبي الحداثي وذلك باستبدال قضاء حديث بالقضاء التقليدي النابع من رحم المجتمع المدني، وتحوّل القاضي نتيجة إدخال الإصلاحات التي قادها العثمانيون الجدد، كقادة حزب تركيا الفتاة، والتي حوّلت القاضي إلى موظف حكومي يبتعث للتدريب في أوروبا من خلال السلطة التنفيذية، ثم يعود إلى ممارسة مسؤولياته بوصفه موظفاً حكومياً غير مستقل، وخاضع للتأثير المباشر للسلطان نظراً إلى غياب الاستقلال المالي والإداري عن المحاكم التي ظهرت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر في الدولة العثمانية؛ إذ أصبح القاضي موظفاً حكومياً يمكن للقيادة التنفيذية تعيينه أو عزله من دون قيود، كما هو حال معظم القضاة في البلدان العربية والإسلامية اليوم.

إذن تمكن المجتمع الإسلامي التاريخي من الاحتفاظ باستقلالية مؤسساته المدنية من خلال استقلال مصادره المالية عن الدولة عبر مؤسسة الوقف، فقد كان الوقف قاعدة مالية مستقلة عن الدولة لتمويل المؤسسات المدنية كالمدارس والمستشفيات والنقابات إلى أن أتت دولة ما بعد الاستقلال لتصادر هذه المؤسسات وتلحقها بجهاز السلطان، كما استأثر المجتمع المدني تاريخياً بمسؤولية التشريع التي بقيت خارج دائرة السلطان، فكان السلطان ملزماً بتطبيق الأحكام التي طوّرها العلماء والمجتهدون من الفقهاء، في حين أدى العلماء دوراً أساساً في الحكم على شريعة الممارسة السلطوية.

تحوّلت مؤسسات المجتمع المدني في نهاية الدولة العثمانية بأسرها إلى وسائل في يد قائد الجند ورجل الأمن للتحكم بالرعية وترويضهم على حب السلطان، الواقع الذي بدأ خلال حكم السلطان عبد الحميد الثاني استمر في دولة ما بعد الاستعمار في معظم المجتمعات العربية، خاصة خلال فترات حكم العسكر وتعطيل المؤسسات النيابية وانفراد رأس السلطة التنفيذية بالحكم، بل إن دول ما بعد الاستعمار زادت على الاستبداد العثماني بعد ادخال التنظيمات المقتبسة من النظم الغربية بالتحكم في مؤسسات المجتمع المدني ومصادرة الأوقاف ووضعها في تصرف الدولة، وجعلها جزءاً من مسؤولية وزارات الأوقاف المستحدثة لذلك الغرض.

كذلك عمد عدد من الدول المستقلة عن الاستعمار الأوروبي إلى التحكّم بالنقابات والجمعيات من خلال ربطها بالأحزاب الحاكمة، والسيطرة على إداراتها عبر السيطرة على العملية الانتخابية وتفريغها من محتواها، كما حدث في تفريغ الانتخابات النيابية من محتواها الشوري أو الديمقراطي وتحويلها إلى طقوس انتخابية لشرعنة التسلط والاستبداد.

وهكذا نجحت دولة ما بعد الاستعمار في تغييب المجتمع المدني الذي يشكل حيّز الحرية ودائرة التعددية الاجتماعية والثقافية والدينية، ومكان الاختلاف والسماح للفروقات بالظهور. وهذا بطبيعة الحال أفقد المجتمع السياسي المؤسسات المدنية التي تعتبر وسيلة أساسية لمنع الاستبداد وإيجاد البنى الوسيطة التي يمكن من خلالها تنظيم المجتمع وخلق توازنات اجتماعية واقتصادية وسياسية تحول دون السلطة التنفيذية والتحكم الكامل بالحياة الاجتماعية.

ثامناً: الثقافة المدنية والمجتمع التعددي

لا يمكن أن تقوم البنى السياسية والمؤسسات المجتمعية من دون ثقافة سياسية مواكبة لها ومناسبة، ذلك أن الممارسات الاجتماعية تشكل انعكاساً لقناعات العاملين في المؤسسات الحكومية والأهلية، وبالتالي فإن غياب القيم الضرورية لتحقيق أهداف المؤسسات المجتمعية وغايات البنى السياسية يؤدي بالضرورة إلى تحوّل المؤسسة إلى طقوس وهيئات خالية من روحها الحقيقية.

خذ على سبيل المثال مؤسسة الانتخابات الديمقراطية في البلاد العربية، معظم النظم الاستبدادية تعقد دورياً انتخابات يشارك فيها «المواطنون» استجابة لأساليب الترغيب والترهيب، ولكن الانتخابات لا تعكس روح اجتماعية ملتزمة بالمؤسسة الديمقراطية نظراً إلى التلاعب المستمر بنتائج الانتخابات، ونجاح الطغاة بنسب عالية تفوق نسب أي ديمقراطية حقيقية بحدود كبيرة، تصل إلى الضعف. فعلى سبيل المثال ينجح الرؤساء في الديمقراطيات الغربية بنسب تتراوح بين ٤٣ في المئة إلى ٥٣ في المئة، في حين ينجح الضباط الانقلابيون الذين يحكمون الجمهوريات العربية بنسب تتراوح بين ٨٩ في المئة إلى ٩٩,٩٩ في المئة. وبالمثل نجد أن النظام القضائي في هذه البلدان لا يعمل من خلال القوانين والمراسيم الناظمة بل من خلال محسوبيات شخصية ورشاوى تستخدم لتصريف أحكام القضاء لمصلحة أصحاب النفوذ والثروات، طبعاً لا يمكن تبرير مثل هذه الحالات التي تملأ فضاء الأنظمة العربية المعاصرة بلجوء السلطة إلى الترغيب والترهيب، نظراً إلى تفاعل كتلة كبيرة من المواطنين مع أساليب الاحتيال وتجاوز القانون، وغياب أي ردود أفعال غاضبة على استمرار الانحراف في تطبيق القانون.

أو خذ مؤسسات الخدمات العامة التي لا يلتزم موظفوها بأوقات العمل ولا يمتلكون أخلاقيات العمل التي تجعلهم يمضون الوقت الرسمي في إنجاز المهمات وخدمة المواطنين وتسهيل أعمالهم، فمع غياب أخلاقيات العمل التي يفترض أن يسعى المجتمع إلى ترسيخها في نفوس مواطنيه من خلال وسطاء التربية والتثقيف من أسرة ومدرسة ومنظمات دينية وأهلية، تتحول الشركات التجارية والمصانع إلى مشاريع فاشلة، لغياب المحفزات الأخلاقية، والإبداع الإداري الذي يبحث عن أساليب تحفيز العاملين لزيادة الإنتاج وتطوير الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية.

وبالتالي فإن الإصلاح السياسي والمدني يجب أن يبدأ في وجدان أبناء المجتمع وقياداته السياسية والفكرية. إذن لا يمكن الوصول إلى علاقات المواطنة وتطوير مؤسسات مجتمع مدني من دون تغيير جذري في الأخلاقيات المجتمعية، واستبدال أخلاقيات وقيم بها تؤسس لقيام مجتمع المواطنة والعدالة والمساواة، وهذه تحتاج إلى ثقافة مدنية وثقافة مواطنة لترتكز عليها وتبني.

ثقافة المواطنة الغائبة اليوم عن المجتمعات العربية يجب أن تقوم على مفاهيم محورية أهمها: القانون والشورى والمصلحة العامة (أو الوطنية) والتعددية التي تضمن احترام اختلاف الرأي والموقف الآخر. تطوير ثقافة المواطنة هذه هو دور المثقف، سواء كان مفكراً أو إعلامياً أو روائياً أو مسرحياً أو شاعراً أو واعظاً أو مربياً. في واقع الأمر نجد أن المفاهيم المحورية التي تشكل مفاتيح ثقافة المواطنة، والتي تتحدد في مفاهيم «القانون» (أو الشريعة) و«الشورى» (أو الديمقراطية) و«المصلحة العامة» (أو المصلحة الوطنية) مفاهيم لا تشغل حيزاً مهماً في البناء الثقافي أو التجربة الاجتماعية العربية الحديثة، وهي غالباً ما تكون مدعاة للتهكم بعد أن أصبحت جزءاً من خطاب التعبئة النظري الذي يتناقض تناقضاً صارخاً مع التجربة العملية للمواطن العربي. إن تحليلاً سريعاً للمفاهيم المفتاحية في المناهج التربوية والدراسية، وفي الخطاب السياسي والشعبي، تظهر أن مفاهيم «البطل» و«السلطة» و«المجد»، سواء كان مجد الحي أو القبيلة أو القوم هي المفاهيم التي تحتل المكانة العليا في مخيال الفرد.

ففي حين يجد المراقب في القصص المدرسية والأشعار والروايات الأدبية والخطب السياسية تشديداً مستمراً على البطل الخارق الذي لا يعتمد إلا على نفسه ومهاراته، وعلى القائد الملهم الفذ، والفارس الصنديد المطالب بحقه الضائع، لا يكاد الفرد يجد اهتماماً واضحاً في ربط البطولة بالتعاون والعمل الجماعي، أو القيادة بالخدمة العامة، ولا الحق باحترام القانون والخضوع للمبادئ، ولا المجد بتحقيق المصلحة العامة، بل نجد الثقافة الشعبية تقدّس الأبطال، وتبحث عن المجد في التفرد بالثروة أو السلطة أو الشهرة، وتجد في القانون قيوداً يلتزم بها الضعيف ويتعالى عليها القوي المهيب.

وتكرست الثقافة التي تتناقلها الأجيال من خلال الروايات والأشعار والمسرحيات والمسلسلات التلفزيونية التي تعكس الروح الفردية وتدفع الأفراد إلى البحث عن السلطة أو الثروة أو الشهرة أو المجد الشخصي، وتجعلها قيماً عليا تتعالى على قيم القانون والمصلحة العامة في ممارسات النخب الحاكمة، ففي المجتمعات العربية التي تتباهى نخبها السياسية بتقدّميتها وتفوقها الثقافي وريادتها بالمقارنة بالمجتمعات العربية الأخرى،

تقوم العلاقات السلطوية فيها على المحسوبيات والولاءات الأسرية والمحلية والحزبية كأساسٍ للتعاون والتناصف، ويغيب عن هذه المجتمعات الحيّز السياسي الضروري لقيام نظام شوري تخضع من خلاله السلطة السياسية لمتطلبات المساءلة والمراقبة الشعبية، لذلك كان مطلوباً العمل على توفير حيّز السياسي يسمح بتوليد فضاء صحي لإبراز الخلافات السياسية ومناقشتها بناء على مرجعية قيمية سياسية تحترم التعددية الفكرية والدينية والسياسية، وتحافظ على الاحترام المتبادل بين المتغايرين سياسياً، ومن ثَم البحث عن حلول لمشكلات المجتمع قبل تفاقمها واستعصائها على الحلول السياسية السلمية.

غياب الحيز السياسي يؤدي إلى شخصنة الخلافات السياسية، وقد يؤدي إلى شيطنة أصحاب الرأي المخالف والناقد وربما التشكيك في انتمائه ووطنيته كما يحدث في الأنظمة الأحادية التي تعمل على تغييب الحيّز السياسي واحتكاره ضمن حزب حاكم خاضع لإملاءات السلطة التنفيذية.

من المهم أن ندرك كذلك أن الإصلاح في أي من المسارات التربوية والثقافية والقانونية والإدارية يتطلب ظهور كتلة اجتماعية حرجة تتبنى أطروحات الإصلاح، وتسعى جاهدة إلى تحقيقه، كما يتطلب توفير مساحة كافية للحركة ضمن المسارات الإصلاحية المشار إليها آنفاً. وبعبارة أخرى، ثمة حاجة إلى تعاون المثقفين والمفكرين والمصلحين لإحداث تغييرات في مجالات التربية والتعليم والإدارة والاقتصاد. ويمكن أن تنقل مثل هذه الجهود المنظمة النفوذ السياسي تدريجياً إلى القوى الاجتماعية التي تملك إرادة الإصلاح كما تملك المصلحة في تحقيقه، بذلك تولد الكتلة الحرجة الضرورية لتغيير السلوك الاجتماعي والسياسي في المجتمعات العربية والإسلامية الناهضة.

مرة أخرى، التغيرات الاجتماعية والسياسية، وزيادة الوعي السياسي يتطلب تطوير مساحة للحوار وتبادل الرأي بين المثقفين، وهو يتطلب بالتالي تنامي قيم احترام الخلاف والتباين في وجهات النظر، بوصفه خطوة أساسية لقيام حوار منتج ومفيد حول القضايا العامة والقرارات السياسية، وخطوة أساسية لإدراك أن الحوار حول القضايا السياسية ليس تأكيداً للذات وإنكاراً

للآخر أو تشديداً على إرادة المعارضة وتنديداً بإرادة السلطة، ولإدراك أن الإصلاح السياسي ليس مسابقة في حل المعادلات الرياضية، تتطلب اعتراف صاحب الحل الخاطئ بأحقية صاحب الحل الصحيح في نيل الجائزة. الإصلاح السياسي عملية معقدة متشعبة، تتداخل فيها المصالح، وتتراكب حولها التصورات، وتتعالى فوقها الأصوات، وتشد بأطرافها قوى سياسية واجتماعية متعددة. ومن هنا يتطلب الإصلاح نفساً طويلاً، وخطة عمل مديدة، وقبل هذا وذاك القدرة على تقديم حلول للمشكلات التي تواجه المجتمع، مدعومة بدارسات منهجية.

الإصلاح السياسي الضروري لقيام حوكمة رشيدة في المجتمع لا يمكن أن يتولد عن جملة من الشعارات تطلق، أو إرادة فرد أو مجموعة من الأفراد تفرض على المجتمع، بل يتطلب عملية مديدة متعددة المسارات، تقوم في المقام الأول على تحقيق شروط موضوعية على أرض الواقع، وفي مقدمتها بناء ثقافة سياسية تسمح بتعاون القوى الاجتماعية في عملية بناء المؤسسات التعليمية والقانونية والإدارية والاقتصادية والسياسية التي تشكل دعائم القوة والنهضة لأي مجتمع. وبتعبير أدق فإن الخطوات الأساسية في عملية الإصلاح يجب أن تتجه نحو الارتقاء بالحس السياسي واحترام القانون وبناء مؤسسات المجتمع المدني.

المواطنة تقوم على أساس إبقاء الخلافات في دائرة السجال السلمي والاحترام المتبادل بين القوى السياسية المتصارعة، والحيلولة دون انتقال الصراع السياسي إلى مرحلة التشكيك في النوايا أو التخوين أو الاتهام بالعمالة أو ما شابه ذلك من المواقف التي تجعل الحوار مستحيلاً والقدرة على اتخاذ مواقف تناصفية (أي التحرك خطوة أو أكثر نحو الآخر استجابة لاستعداد الآخر التخلي عن موقفه الحالي والاقتراب خطوة). فأجواء التخوين والتكفير والشيطنة تجعل الحوار السياسي أمراً صعباً ومعضلاً، وغني عن البيان أن الثقافة السياسية المطلوبة تستدعي وجود احترام متبادل بين المتغايرين سياسياً أو فكرياً، فالوعي الصحيح للمواطنة، والالتزام القيمي لأبناء المجتمع، يحول دون خروج النقد السياسي عن قواعد الاختلاف السياسي إلى استخدام لغة تحريضية أو تجريم الخصم انطلاقاً من خلافات حول سياسات الدولة أو اجتهاد سياسي، ذلك أن تصعيد الخطاب السياسي

إلى مستوى تجريم الخصم واتهام الخصم في وطنيته يخفي خلفه رغبة في نزع الحقوق السياسية والمدنية عن الخصم، وتحويله إلى مجرم يستحق أشد العقوبات، بما في ذلك السجن أو النفي أو القتل.

تاسعاً: محددات المجتمع المدني وعلاقات الإنتاج



يتشكل المجتمع المدني بتأثير المحددات الثلاثة الآتية:

١ ـ **القيم** التي يلتزم بها ويروج لها المجتمع المدني، وتتعلق بالمحددات الأخلاقية لمواقف التي تتخذها القوى الفاعلة في المجتمع المدني.

٢ ـ **البنية الاجتماعية** وتتحدد في الخصائص الهيكلية للمجتمع المدني والجهات الفاعلة فيه.

٣ ـ **الثقافة** والأنشطة التي تقوم بها القوى الاجتماعية الناشطة وأثرها في المجتمع السياسي بأسره.

ويتولد المجتمع المدني عبر تفاعل العناصر الثلاثة المبينة أعلاه. فالبنية السياسية والاجتماعية لا يمكن تغييرها بقرار سياسي، بل نتيجة جهود حركات إصلاحية واجتماعية تعمل على تطوير الثقافة وتطوير أدوات الإنتاج وعلاقاته. الحاجة إلى تغيير أدوات الإنتاج وعلاقاته، وبالتالي الثقافة الموجهة للسلوك الاجتماعي، يفسر لنا سبب إبقاء الإسلام على بنية القبيلة على الرغم من رفضه الروح القبلية، فعلاقات الإنتاج الرعوية وحياة البادية تحتم قيام علاقات قبلية، سعى الإسلام إلى إخضاعها لضوابط الشريعة التي ترفع قيم العدل والمساواة عالياً فوق الانتماءات القبلية والتضامنات العشائرية.

وبالمثل لا يمكن فهم البنية السلطوية السائدة في مجتمع سياسي معين بعيداً عن البنى الاجتماعية والعلاقات الإنتاجية، فالبنية السلطوية المنفتحة على ممارسات المساءلة الشعبية تتطلّب وجود مجتمع مدني متنامٍ ومتطور في

مؤسساته وعلاقاته. وينعكس تنامي المجتمع المدني عبر تنامي المكونات التنظيمية للمجتمع الذي وصل إلى درجة عالية من الرشد السياسي، وبشكل خاص تنامي المكونات الثلاثة الآتية:

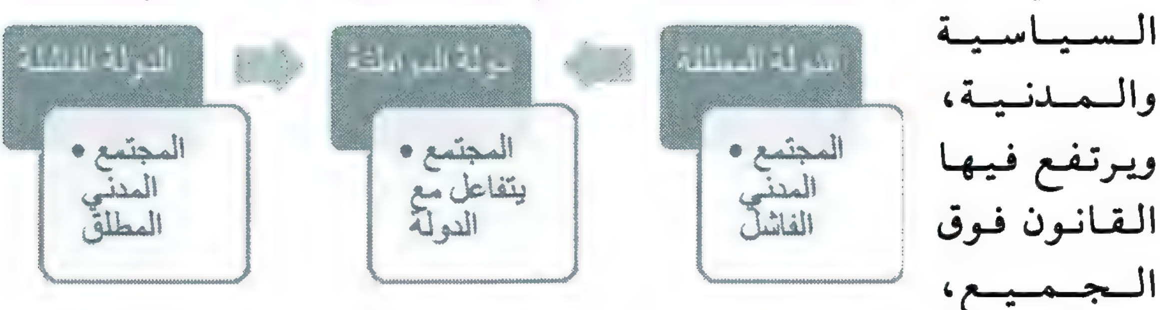
١ ـ الدولة حيز لتحقيق المساواة السياسية وتحقيق العدالة.

٢ ـ السوق حيز للتنافس على أساس تكافؤ الفرص والعدالة الإجرائية.

٣ ـ المجتمع المدني حيز لممارسة الحرية الاجتماعية والدينية والتبادلية.

وجود مؤسسات المجتمع المدني يعكس شعور الفرد بمسؤوليته الاجتماعية، واستعداده للقيام بمبادرات لتحسين الوضع العام للمجتمع، ويدفع المواطنين إلى القيام بالمبادرات الضرورية لتطوير الحياة العامة بكل أبعادها. وغني عن البيان أن مثل هذا السلوك غير ممكن في المجتمعات السياسية الشمولية التي لا يسمح فيها بأي إرادة طليقة حرة سوى إرادة الحاكم بأمره الذي يردّد لسان حاله مقولة الطغيان الفرعونية، والتي عبّر عنها القرآن الكريم باختصار بيّن: ﴿قَالَ فِرۡعَوۡنُ مَآ أُرِيكُمۡ إِلَّا مَآ أَرَىٰ وَمَآ أَهۡدِيكُمۡ إِلَّا سَبِيلَ ٱلرَّشَادِ﴾ [غافر: ٢٩].

بقي أن نقول إن دولة المواطنة التي يتساوى فيها أبناؤها في الحقوق السياسية والمدنية، ويرتفع فيها القانون فوق الجميع،



حكاماً ومحكومين، لا تتحقق إلا في المجتمعات السياسية التي نمت فيها مؤسسات المجتمع المدني، فدولة المواطنة تشكل الوسط المعتدل بين تطرّفيْن، التطرف الأول يتمثّل في ظهور الدولة المطلقة، دولة الاستبداد وغياب الإنسان، حيث يتلاشى المجتمع المدني، ويخضع الجميع إلى أهواء القيادة السياسية التي لا تجد من يمتلك القدرة على مساءلتها ومنع مسؤوليها من الإسراف والفساد. والتطرف الآخر هو تطرف الدولة الفاشلة التي تغيب فيها المؤسسات الرسمية، وتتغوّل القوى الأهلية التي لا يجمعها أي قاسم سياسي مشترك، فتعم الفوضى والصراعات السياسية والعسكرية.



الفصل السابع

السياسات العامة وحدود المقاربة المعيارية
السياسات الاقتصادية والاجتماعية نموذجاً

ما العلاقة بين السياسات العامة والتوجيهات الدينية في المجتمع الإسلامي؟ وإلى أي مدى يمكن للتصورات والاجتهادات والفتاوى والقيم الدينية أن تؤثر في تطوير السياسات العامة؟ وكيف تختلف الأسس المحددة للسياسات العامة في المجتمعات الإسلامية عنها في المجتمعات غير الإسلامية؟ هذه الأسئلة أثيرت في الدوائر الفكرية والعلمية مع تنامي تأثير الحضارة الغربية في المجتمعات المسلمة في بداية القرن الثامن عشر الميلادي، والتي تحولت إلى جدل كبير مع تنامي الدعوات لإقامة نظام سياسي يعتمد المرجعية السياسية الإسلامية.

ولأن غاية هذه الدراسة هو التحليل والتأصيل والتأسيس لا بحث التفاصيل البنيوية والإجراءات العملية فإننا سنكتفي بالنظر إلى دائرة واحدة من دوائر السياسات العامة، وبحث العلاقة بين المرجعية الإسلامية والسياسات العامة، وسنختار بالتحديد السياستين الاقتصادية والاجتماعية، نظراً إلى خضوع هاتين الدائرتين لأبحاث كثيرة خلال نصف قرن من الزمن، ولأن الدائرة الاقتصادية بشكل خاص شهدت تطورات مهمة خلال العقود الماضية تمثلت ببروز مؤسسات تحمل شعار الإسلام، وأقصد بذلك المصارف الإسلامية، كما شهدت جهوداً مهمة سعت إلى تأسيس اقتصاد إسلامي غير ربوي.

السياسات العامة ترمي كما رأينا إلى تحقيق قيمة سياسية عليا هي المصلحة العامة، ضمن ضوابط قيمية أخرى مرتبطة بهذه القيمة الكلية كالعدل والتكافل والكفاية وغيرها من القيم الإنسانية العليا التي حرصت

الشريعة على تأكيدها. يعود ارتباط السياسات العامة بالتوجيهات الإسلامية إلى الأساس الديني الناظم للقواعد والتوجيهات الأخلاقية في المجتمعات الإسلامية، وإلى استناد الفعل الأخلاقي إلى محفزات دينية. ولا تقتصر العلاقة بين الديني والأخلاقي على الرسالة الإسلامية، فهي موجودة في معظم التقاليد الدينية إلا أن غياب الأساس الفلسفي للفعل الأخلاقي، كما هو الحال في المذاهب الأخلاقية الوضعية التي طوّرها فلاسفة الأنوار الغربيون، يجعل الارتباط بين الأخلاقي والديني في المجتمعات الإسلامية حميماً.

في دائرة السياسات الاقتصادية يمكننا تمييز سبع قيم أساسية مرتبطة بالمصلحة العامة تسعى هذه السياسات إلى تحقيقها، أربع من هذه القيم إيجابية وهي **النماء والعدل والتنافس والتكافل**، بينما تتخذ الثلاث الأخرى صيغة سلبية وهي منع **الغصب والغبن والغرر**. وترتبط الصيغ السلبية جميعها بمفهوم العدل الذي يشكل القاعدة القيمية الأساسية في التوجيهات السلوكية والأخلاقية في الكتابات الفقهية التاريخية.

النماء الاقتصادي أو التنمية الاقتصادية ضرورة وجودية في المجتمعات التي تتزايد سكانياً، لأنه الطريقة الوحيدة لتوفير فرص عمل للأجيال الجديدة تسمح لهم بالعيش الكريم والمساهمة المثمرة. والعدل أساس لازدهار الاقتصاد، ولعل أهم أشكاله هو تكافؤ الفرص للمشاركين في سوق العمالة. والتنافس ضروري لتمكين المؤسسات التجارية الأكثر نجاعة وفعالية وإبداعاً في قيادة عملية النمو الاقتصادي، وضمان قدرة الاقتصاد المحلي والوطني على منافسة المنتجين والمستثمرين على المستوى العالمي. وتنطلق هذه القيم الثلاث من إطار الحوكمة الرشيدة التي حددناه في الفصول السابقة بالإضافة إلى تكافؤ الفرص بوصفها مبدأ عدلياً، يتعلق العدل بتحقيق قيم ثلاث، وهي منع الغصب والغبن والغرر، والتي سنبين دلالاتها في سياق الفصل الحالي.

أولاً: الإطار المعياري والسياسات الاقتصادية

السياسات العامة تخضع إلى جملة من القيم الكلية التي تحدد الإطار المعياري المقبول والمعتمد اجتماعياً وسياسياً، وفي إطار الرشد السياسي والحوكمة الرشيدة التي عمدنا إلى رسمه في الفصول السابقة فإن القيم

الأساسية الحاكمة تظهر من خلال هرمية القيم العليا والوسيطة والإجرائية كما يظهر في الشكل البياني المرفق، يحدد الإطار المعياري جملة القيم الكلية التي يتطلب تنزيلها في دائرة السياسة الاقتصادية، وهنا تبرز قيمة النماء الاقتصادي بوصفها قيمة أساسية وضرورية لتطوير الحياة الاقتصادية. والنماء هنا قيمة اقتصادية خاصة وقيمة مشتقة من قيمة المصلحة العامة، وبهذا تتحدد القيم الإيجابية الرئيسة التالية المتعلقة بالسياسات الاقتصادية: النماء والعدل والتنافس والتكافل. أما القيم السلبية فهي مرتبطة بمفهوم العدل سواء ارتبط بمعناه العالي أو بمعناه الإجرائي. والقيم السلبية هنا ثلاث: تحريم الغصب والغبن والغرر.



وعلى الرغم من أن الاقتصاد الإسلامي ارتبط منذ البداية بالرغبة بتفادي قيمة سلبية رابعة، ألا وهي الربا، فإنه دخل في مشكلة تصورية نظرية حول العلاقة بين الربا والفائدة، وعدم الوصول إلى رؤية تحليلية قاطعة في هذا المجال، وبالتالي فإن الربا يجب أن يعامل من منظور السياسات الاقتصادية من خلال القيم الكلية العليا، لا من خلال التوصيف الجزئي الاحتمالي. هذا يعني بأن الفائدة المصرفية لا يمكن تحريمها قانونياً، وإن تُرك فهمها فقهياً إلى قناعات الأفراد. ذلك أن التحريم القانوني يجب أن ينطلق من مقتضيات الكليات السلبية الثلاث التي تشكل مدار إجماع إسلامي وإنساني واسع، وبها تنحصر اليوم حدود المنع، وأقصد بالتحديد تحريم الغصب والغبن والغرر. ولفهم تعقيدات الموضوع، وخلفيته التاريخية والمناظرات المعاصرة حول الموضوع، فإننا نحتاج إلى متابعة موضوع الفائدة ودلالاتها الربوية في الصفحات الآتية.

ثانياً: النزوع الفقهي للاقتصاد الإسلامي المعاصر

هل ثمة اقتصاد إسلامي؟ وإذا كان هناك اقتصاد إسلامي فما هي ملامحه، وما علاقته بالاقتصاد الحداثي؟ وما الدور الذي يؤديه الإسلام

بوصفه رسالة سماوية في الموضوع الاقتصادي؟ وهل المزاوجة بين الاقتصاد والإسلام تولد شكلاً واحداً من أشكال الاقتصاد، أم أن النتيجة مقاربات متفاوتة، كما هو حال الاقتصادي الغربي الذي أظهر نماذج اقتصادية عديدة، لعل أهمها الاقتصادين الرأسمالي والاشتراكي؟

منذ انطلاقته الحديثة في كتابات المفكرين الاقتصاديين البريطانيين، مثل: آدم سميث وريكاردو، حرص رواده على تقديمه بصفة قواعد ومبادئ اقتصادية مستقاة من الملاحظة والتجربة، وتحوّل الاقتصاد الحداثي إلى جملة من النظريات الاقتصادية مبنية على استقراء للسلوك الإنساني الطبيعي في دائرة الفعل الاقتصادي. وعلى الرغم من نجاح الفكر الاقتصادي في بناء نظرياته على أسس علمية، إلا أنه من الواضح أن التباين بين المقاربة الاقتصادية تتصل بمسلّمات قبْلية حول طبيعة الإنسان والمجتمع، والمعايير القيمية المطلوبة لتطوير علاقات إنتاجية وتبادلية أفضل.

الهاجس الاقتصادي الأساس الذي ولّد الاهتمام المعاصر بتطوير حقل علمي واجتماعي خاص يسمى الاقتصاد الإسلامي كان ولم يزل اعتماد الاقتصاد الحداثي الربح الثابت الناجم عن المودعات المالية والقروض، فقامت مؤسسة المصرف الحديثة على أساس تقديم ربح ثابت للمودعين على الأموال المودعة في المصارف يسمى فائدة، ومن ثَم استخدام المودعات لتوفير القروض للمستثمرين والمقترضين عموماً مقابل ربح ثابت يحققه المصرف، الأرباح المصرفية تنشأ بالتالي عن الفروقات بين الفوائد المستحقة للمودعين والفوائد المفروضة على المقترضين.

جرت محاولات عديدة لتطوير اقتصاد لاربوي خلال العقود الخمسة الماضية، وصدرت آلاف الدراسات تحت عنوان الاقتصاد الإسلامي البديل للاقتصاد الغربي، وسعى الباحثون إلى إيجاد اقتصاد يقوم على أسس مغايرة للأسس التي يقوم عليها الاقتصاد الغربي السائد اليوم، ويمكننا تمييز هذه الجهود ضمن ثلاث مقاربات رئيسة:

المقاربة الأولى التي تبنّاها علماء واقتصاديون إسلاميون، من أمثال محمد رشيد رضا ومحمود شلتوت ومعروف الدواليبي، تسعى إلى التمييز بين الفائدة المصرفية المشروعة والربا المحرم، وسعى هؤلاء إلى ربط الفائدة

المشروعة بضوابط: منها استخدام الودائع في المشاريع الاقتصادية والتجارية، وتحديد نسبتها في حدود الأرباح التجارية، وجملة أخرى من الضوابط التي تمنع من الظلم والاستغلال. وُوجِهَت هذه المقاربة بهجوم شديد من عدد كبير من الفقهاء، في مقدمتهم فقهاء أزهريون من أمثال محمد أبو زهرة ويوسف القرضاوي، وجمهور فقهاء المدرسة السلفية في الخليج العربي الذين اعتبروا التفريق بين الفائدة والربا جهداً ناجماً عن هيمنة النموذج الغربي.

المقاربة الثانية تجلت في جهود رواد الاقتصاد الإسلامي الحديث، وتمثلها اليوم جهود محمد أنس الزرقا وعمر شبرا ومنذر قحف ومسعود عالم شودري وآخرين، وترمي هذه الجهود إلى تطوير اقتصاد إسلامي مستقل بنفسه وقادر في الوقت ذاته على تطوير اقتصاد كلي لا يعتمد الربا في أي مرحلة من مراحل عمليات الادّخار والإقراض، هذه المقاربة حقّقت حتى اليوم إنجازات مهمة ولكنها محدودة لأنها لم تتمكن من تقديم نموذج لاقتصاد بديل عن الاقتصاد المصرفي الغربي الذي يعتمد في أساسه على توظيف الفائدة في عمليات الادّخار والاستثمار، واصطدمت هذه الجهود بحائط صلب تجلّى في تطوير مفاهيم وآليات لتحديد قيمة الأرباح الآجلة في اقتصاد يخضع إلى تقلبات الأسعار، هذه القيمة يحدّدها في الاقتصادات العالمية اليوم سعر الفائدة المصرفية القريبة والمتوسطة والطويلة، والتي تحددها أسعار الفائدة على السندات الحكومية التي تصدرها المصارف المركزية. مقاربة الاقتصاد الإسلامي بدأت بالتراجع مع تبني عدد من روادها المقاربة الثالثة، مع تزايد الحاجة إلى دراسات تتعلق بالتمويل الإسلامي بعد ظهور المصارف الإسلامية، في دول الخليج العربي خاصة ودول جنوب شرق آسيا.

المقاربة الثالثة، نجمت عن الحاجة إلى إيجاد بديل آني لآليات المصارف التي تعتمد الفوائد في عمليات الإيداع والإقراض. وجاء البديل في المصارف الإسلامية بوصفها جهداً عملياً لتجاوز الفائدة المصرفية واستبدال الأرباح، التي يتحصل عليها المودع مقابل اشتراكه مع المصرف في عملية مرابحة تجعل ربحه قابلاً للزيادة أو النقصان، بها. واعتمدت المصارف الإسلامية على عقود المعاملات التي طوّرها الفقه التقليدي لهذا

الغرض، كالمرابحة والمضاربة والإجارة والمشاركة، وغيرها من آليات التبادل المنثورة في كتب الفقه. نجحت هذه المقاربة في انتشار المصارف الإسلامية لتصبح وسيلة مهمة للمسلمين الراغبين تجنب الشبهات التي تحيط عمل المصارف غير الإسلامية، وأسهمت دول الخليج العربي والحكومة الماليزية بصورة مباشرة في دعم هذه المصارف نظراً إلى المطالب الشعبية الواسعة في هذه البلدان للوصول إلى نموذج اقتصادي إسلامي، ولكن تطوّر المصارف الإسلامية أدى إلى تقلص الدراسات الاقتصادية ذات الصبغة الإسلامية وتطور الدراسات الخاصة بالتمويل الإسلامي.

تطرح دراسات الاقتصاد الإسلامي وتحوّلها مؤخراً نحو تطوير دائرة التمويل الإسلامي عدداً من الأسئلة حول طبيعة الاقتصاد الإسلامي وعلاقته بدراسة الظاهرة الاقتصادية، السؤال الأساس الذي يطرح عادة في هذا السياق يمكن أن يصاغ على النحو الآتي: هل الاقتصاد الإسلامي مجال علمي معني بدراسة الظاهرة الاقتصادية نفسها وإخضاعها لتقييم إسلامي، أم أنه سعي إلى تنزيل الأخلاقيات الإسلامية على دائرة العلاقات التجارية، وبالتالي يمثل جهداً فقهياً للتعاطي مع المعاملات المصرفية الحديثة؟ وإذا كان التوصيف الثاني هو أقرب للجهد الاقتصادي الإسلامي، فهل الاقتصاد الإسلامي في جوهره اقتصاد يتعلق بالفرد والأسرة المسلمة، وهو لذلك لا يتعدى كونه فقهَ معاملاتٍ حديثاً؟ النتائج المترتبة على هذه الأسئلة مهمة لأنها قد تعني أن الدلالات الاقتصادية لدراسات التمويل الإسلامي هي دلالات غير مباشرة، وهي لذلك تساعد في ترشيد السلوك الاقتصادي للفرد المسلم والمؤسسات المسلمة، ولكنها غير قادرة على تطوير اقتصاد إسلامي عالمي بديل. النتائج المترتبة مهمة أيضاً لأنها تساعد في فهم أعمق لطبيعة السياسات الاقتصادية وعلاقتها بالمعيارية الإسلامية، ودلالات هذه السياسات على مجتمع تعددي، يختلف فيه المواطنون ليس في انتماءاتهم الدينية والثقافية، ولكن في توجّهاتهم الفكرية وخياراتهم السياسية والاقتصادية.

ولكن قبل النظر في الدلالات العامة للاقتصاد الإسلامي وعلاقته بالسياسات الاقتصادية، لا بأس من التعرض إلى سؤال العلاقة بين الظاهرة الاقتصادية والالتزامات الأخلاقية، وهو السؤال الذي يتعلق أيضاً بالنظر إلى

الاقتصاد بأنه علم طبيعي يهتم بالظاهرة الاقتصادية والسلوك الاقتصادي الطبيعي. وهنا سنحتاج بالضرورة إلى التوقف قليلاً أمام أولى الكتابات الاقتصادية المنهجية التي أسهمت مساهمة مباشرة في تطوير نظريات الاقتصاد المفتوح التي تعزى في تاريخ الاقتصاد إلى آدم سميث. ويقودنا النظر المنهجي والعادل إلى كتابات عبد الرحمن بن خلدون باعتباره صاحب المنهجية التحليلية التي قام عليها الاقتصاد الحديث، بل وصاحب أهم النظريات في المجال الاقتصادي، والتي ما زالت فاعلة في التحليل الاقتصادي اليوم.

ثالثاً: الجذور الخلدونية للاقتصاد المفتوح

عرف العالم خلال القرنين الماضيين نوعيْن أساسيّيْن من الاقتصاديات: الاقتصاد المفتوح والاقتصاد المسيّر. الاقتصاد المفتوح هو الذي رافق الحضارة الغربية منذ لحظاتها الأولى ونافح عنه مفكرو وعلماء الاقتصاد الرأسمالي والاقتصاد التحرري (الليبرالي). ولّدت تداعيات هذا الاقتصاد على توزيع الثروة في المجتمعات الغربية حركةً اجتماعية واقتصادية سعت إلى توجيه الاقتصاد من خلال مؤسسات الدولة وتسييره لتحقيقَ أهداف اجتماعية وسياسية محدّدة، كتحقيق التكافل الاجتماعي وتقليص الفوارق الطبقية بين أبناء المجتمع الواحد. وأخذ الاقتصاد المسيّر شكله الحديث في أطروحات كارل ماركس صاحب كتاب **رأس المال**، والذي أظهر فيه آليات استغلال مالكي وسائل الإنتاج في المجتمع الغربي للطبقات العاملة، أو الطبقة الكادحة، لذلك دعا ماركس إلى تأميم وسائل الإنتاج لتحقيق المساواة بين جميع المواطنين وإنهاء تسلط الطبقة الرأسمالية قليلة العدد على الطبقة العاملة التي تشكل الأغلبية السكانية، ووضع هذا التحول ضمن نظرية تاريخية اعتمدت في منطقها على المنطق الجدلي الهيغلي ما سمح له بتقديم التحول نحو المجتمع الشيوعي الذي يملك أفراده وسائل الإنتاج بشكل مشاع على أنه تحول حتمي أو حتمية تاريخية، فصلها في نظريته المعروفة باسم نظرية المادية التاريخية.

مع انهيار الاتحاد السوفياتي الذي قام على أساس فكرة المادية التاريخية واستبداد الطبقة الكادحة، تراجع نموذج الاقتصاد الموجّه ليعود

الاقتصاد المفتوح من جديد إلى الواجهة، وكذلك النموذج الليبرالي الرأسمالي الذي يقوم عليه الاقتصاد الأمريكي واقتصادات الدول الأوروبية، لكن الاقتصاد المفتوح ليس بالضرورة نموذجاً رأسمالياً ليبرالياً، فجذوره المعرفية والمنهجية تعود إلى حقبة حضارية سابقة على بروز الحضارة الغربية الحديثة. نعم تطوّر الاقتصاد الحديث من خلال الجهود التي رمت إلى اعتماد المنهجية العلمية التجريبية التي تقوم على استقراء السلوك الإنساني والاجتماعي واستنباط السنن الحاكمة لهذا السلوك. ولقد أدّت هذه المنهجية إلى تطوير نظريات اقتصادية تسعى إلى تفسير السلوك الاقتصادي، كنظرية القيمة التي تبحث في تفاوت الأسعار انطلاقاً من تغيّر العرض والطلب، ونظرية الإنتاج وتقسيم العمل ونظريات التبادل التجاري والإنفاق الحكومي والضرائب.

أصول النظريات الحديثة تعود إلى كتابات ابن خلدون الذي نقل عنه آدم سميث، مؤسس الاقتصاد المفتوح في أوروبا، في كتابه **ثروة الأمم** تارة بالإشارة الصريحة إلى كتاباته، وتارة أخرى باعتماد نتائج أعماله من دون إشارة واضحة، الإشارات الهامشية إلى ابن خلدون متوافرة في النسخ غير المشذبة[1] من الكتاب وتخلو منها النسخ المشذبة المنتشرة اليوم في الأسواق.

يؤكد ابن خلدون في **مقدمته** أهمية التعاون بين المنتجين وتوزيع العمل (أو تقسيمه بالمصطلح الحديث) في زيادة الإنتاج، وأن التوزيع هذا هو السبب في التحول من اقتصاد الحاجة إلى اقتصاد الوفرة. فيكتب في الباب الرابع والفصل الحادي عشر من **مقدمته** تحت عنوان «في أن تفاضل الأمصار والمدن في كثرة الرفه لأهلها ونفاق الأسواق إنما هو في تفاضل عمرانها في الكثرة والقلة»:

والسبب في ذلك أنه قد عرف وثبت أن الواحد من البشر غير مستقل بتحصيل حاجاته في معاشه، وأنهم متعاونون جميعاً في عمرانهم على ذلك. والحاجة التي تحصل بتعاون طائفة منهم تسد ضرورة الأكثر من عددهم

---

(١) نستخدم تعبير «النسخة مشذبة» هنا إشارة إلى ما يعرف في اللغات الأوروبية بمصطلح: «Abridged edition»، في مقابل «النسخة غير المشذبة»: «Unabridged edition».

أضعافاً، فالقوت من الحنطة مثلاً لا يستقل الواحد بتحصيل حصته منه. وإذا انتدب لتحصيله الستة أو العشرة من حدّاد ونجار للآلات، وقائم على البقر وإثارة الأرض وحصاد السنبل وسائر مؤن الفلح، وتوزّعوا على تلك الأعمال أو اجتمعوا، وحصل بعملهم ذلك مقدار من القوت، فإنه حينئذ قوت لأضعافهم مرات، فالأعمال بعد الاجتماع زائدة على حاجات العاملين وضروراتهم. وأهل مدينة أو مصر إذا وزعت أعمالهم كلها على مقدار ضروراتهم وحاجاتهم اكتفى فيها بالأقل من تلك الأعمال، وبقيت الأعمال كلها زائدة على الضرورات، فتصف في حالات الترف وعوائده[٢].

وفي الفصل الثاني عشر من الباب نفسه يتعرض ابن خلدون للمبدأ الاقتصادي الرئيس في الاقتصاد المفتوح، مبدأ تناسب العرض والطلب وأثرهما في تحديد أسعار السلع، وعلاقة ارتفاع الأسعار وانخفاضها بوفرة السلع أو قلتها، فزيادة الإنتاج عن حاجات الناس يخفض أسعار السلع بينما يزيدها مع قلتها وازدياد الطلب عليها، وهو ما يعرف في الاقتصاد الحديث بقانون العرض والطلب. ويميز ابن خلدون في تحليله بين أسعار الضروري والكمالي من السلع، فيرى أن أسعار المواد الأساسية تنخفض في الأمصار، أو المدن العامرة كثيرة السكان، بينما تزداد فيها أسعار السلع الكمالية، ونلاحظ في النص التالي أيضاً إشارة مبكرة إلى أثر الاقتصاد الوسعي في أسعار السلع.

فإذا استبحر المصر وكثر ساكنه، رخصت أسعار الضروري من القوت وما في معناه، وغلت أسعار الكمالي من الأدم والفواكه وما يتبعها. وإذا قل ساكن المصر وضعف عمرانه كان الأمر بالعكس من ذلك. والسبب في ذلك أن الحبوب من ضرورات القوت، فتتوفر الدواعي على اتخاذها؛ إذ كل واحد لا يهمل قوت نفسه ولا قوت منزله، لشهره أو سنته فيعم اتخاذها أهل المصر أجمع... وكل متخذ لقوته فتفضل عنه وعن أهل بيته فضلة في ذلك المصر أو فيما قرب منه لا بد من ذلك... فتفضل الأقوات عن أهل المصر

---

(٢) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، المقدمة (بيروت: دار الفكر، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م)، الباب ٤، الفصل ٢١، ص ٣٤٢. انظر أيضاً مقالة: الطيب داودي، «تقسيم العمل، اليد الخفية والحافز الاقتصادي بين ابن خلدون وآدم سميث،» مجلة العلوم الإنسانية (جامعة محمد خيضر)، العدد ٨ (حزيران/ يونيو ٢٠٠٥).

من غير شك، فترخص أسعارها في الغالب، إلا ما يصيبها في بعض السنين من الآفات السماوية[٣].

أما أسعار المواد الكمالية فهي مرتفعة لقلة الطلب عليها من عامة الناس واقتصار الطلب على أصحاب الثروات من جهة، وارتفاع أجور العاملين في إنتاج السلع الكمالية[٤]. ويبحث ابن خلدون من خلال استعراض نماذج من أسعار المدن والأمصار في عصره في تفاوت الأسعار بينها بحسب المستوى المعيشي والقدرة الشرائية لسكانها، كما ينبه إلى أثر الضرائب والمكوس على مستوى الأسعار[٥].

ويعيد ابن خلدون الرفاهية التي تصيب بلداناً دون أخرى إلى كثرة الأعمال أو المهن، ويربط بين زيادة الثروات والأموال فيها بتقسيم العمل وزيادة الأعمال وتنوعها، فنراه يرفض ما ذهب إليه المنجمون في زمنه في تفسير حالة الوفرة والرفاه في المشرق، ويعلّلها بكثرة طرائق الكسب وتنوع الأعمال: «وكثرة العمران تفيد كثرة الكسب بكثرة في الأعمال التي هي سببه، فلذلك اختص المشرق بالرفه من بين الآفاق، لا إن ذلك لمجرد الأثر النجومي»[٦].

وفي الفصل الأول من الباب الخامس من مقدمته يربط ابن خلدون بين قيمة السلع والعمل أو الجهد الإنساني المبذول لتحصيلها، فيكتب تحت عنوان «في حقيقة الرزق والكسب وشرحهما وأن الكسب هو قيمة الأعمال البشرية»:

اعلم أن الكسب غنماً يكون بالسعي في الاقتناء والقصد إلى التحصيل، فلا بد في الرزق من سعي وعمل ولو في تناوله وابتغائه من وجوهه. قال تعالى: ﴿فَٱبۡتَغُواْ عِندَ ٱللَّهِ ٱلرِّزۡقَ﴾ [العنكبوت: ١٧] والسعي إليه إنما يكون بإقدار الله تعالى وإلهامه، فالكل من عند الله. فلا بد من الأعمال الإنسانية في كل مكسوب ومتمول. لأنه إن كان عملاً بنفسه مثل الصنائع فظاهر، وإن

---

(٣) ابن خلدون، المصدر نفسه، ص ٣٤٤ ـ ٣٤٥.
(٤) المصدر نفسه، ص ٣٤٥.
(٥) المصدر نفسه.
(٦) المصدر نفسه، ص ٣٤٨.

كان مقتنى من الحيوان والنبات أو المعدن فلا بد فيه من العمل الإنساني كما تراه. وإلا لم يحصل ولم يقع به انتفاع[٧].

وبالإضافة إلى مبدأ العرض والطلب، يقدم ابن خلدون عدداً من النظريات المهمة والتي تتعلق بالإنفاق العام وأثره في الاقتصاد، كما يعرض لمبدأ المزاحمة الحكومية، أو مزاحمة السلطان، وتداعيات تلك المزاحمة على السوق، كذلك يبحث ابن خلدون بإسهاب الأثر السلبي الذي تحدثه زيادة الضرائب في الجباية وحجم الواردات العامة للدولة.

ففي الفصل الأربعين من المقدمة، تحت عنوان «في أن التجارة من السلطان مضرة بالرعايا مفسدة للجباية»، يؤسس ابن خلدون لمبدأ المزاحمة التجارية، ويدعو السلطان إلى الاعتماد على الضرائب لتحصيل دخل للدولة، وإلى تجنب منافسة الرعية في التجارة، محذراً أن القدرة الاقتصادية الكبيرة للسلطان مقارنة بأي من أتباعه ستعود بربح وفير في بداية الأمر إلا أنها ستؤدي في النهاية إلى ضعف الجباية وانخفاض في حجم الواردات الضريبية لأن الرعية ستكون عاجزة عن تحقيق الأرباح الضرورية لتوفير الجباية، وأن استمرار السلطان في التنافس التجاري سيقضي على منافسيه ويحول دونه وتحقيق الدخل المطلوب للحفاظ على الدولة.

اعلم أن الدولة إذا ضاقت جبايتها بما قدّمناه من الترف وكثرة العوائد والنفقات وقصر الحاصل من جبايتها على الوفاء بحاجاتها ونفقاتها، واحتاجت إلى مزيد المال والجباية، فتارة توضع المكوس على بياعات الرعايا وأسواقهم كما قدمنا ذلك في الفصل قبله، وتارة في ألقاب المكوس. . . وتارة باستحداث التجارة والفلاحة للسلطان على تسمية الجباية لما يرون التجار والفلاحين يحصلون على الفوائد والغلات مع يسارة أموالهم، وأن الأرباح تكون على نسبة رؤوس الأموال. فيأخذون في اكتساب الحيوان والنبات لاستغلاله في شراء البضائع والتعرض بها لحوالة الأسواق، ويحسبون ذلك من إدرار الجباية وتكثير الفوائد، وهو غلط عظيم وإدخال الضرر على الرعايا من وجوه متعددة، فأولاً مضايقة الفلاحين

(٧) المصدر نفسه، ص ٣٦٣.

والتجار في شراء الحيوان والصنائع، وتيسير أسباب ذلك، فإن الرعايا متكافئون في اليسار متقاربون، ومزاحمة بعضهم بعضاً تنتهي إلى غاية موجودهم أو تقرب. وإذا رافقهم السلطان في ذلك وماله أعظم كثيراً منهم، فلا يكاد أحد منهم يحصل على غرضه في شيء من حاجاته، ويدخل على النفوس من ذلك غم ونكد(٨).

ويناقش ابن خلدون قضايا الضرائب أو الجباية في عدد من الفصول لعل أهمُّها الفصلين الثامن والثلاثين والتاسع الثلاثين، فتحت عنوان «الجباية وسبب قلتها وكثرتها» يؤكد أن خفض نسبة الضرائب، وتقليص عدد الجباة والموظفين العاملين على جمعها يشجع الناس على العمل والإنتاج لقدرتهم على التحصيل، وهذا يؤدي بدوره إلى انتعاش اقتصادي يمكّن مِن زيادة الوظائف والضرائب، وهذا يؤدي إلى زيادة واردات الدولة من الضرائب.

وإذا قلت الوزائع والوظائف على الرعايا نشطوا للعمل ورغبوا فيه، فيكثر الاعتمار ويتزايد محصول الاغتباط بقلة المغرم. وإذا كثر الاعتمار كثرت أعداد تلك الوظائف والوزائع، فكثرت الجباية التي هي جملتها(٩).

هذا التحليل يعكس وضوحاً كبيراً للعلاقة بين الإنفاق العام والضرائب والازدهار الاقتصادي؛ لذلك نراه يدعو السلطان إلى اعتماد سياسات اقتصادية متفاوتة بتفاوت النمو الاقتصادي، فالتراجع الاقتصادي يتطلب تخفيفاً كبيراً في الجباية لتشجيع الإنتاج والتجارة، ولكن النمو والازدهار الاقتصادي يسمح بزيادة الضرائب، وعندها لن تؤثر الزيادة في هذه الحالة في النشاطات الاقتصادية، وهو بهذه المحاكمة يمهّد الطريق إلى السياسة الاقتصادية التي اقترحها الاقتصادي البريطاني جون كينز في منتصف القرن الماضي لتخفيف أثر الدورة التجارية في الاقتصاد المحلي.

ويصف ابن خلدون في الفصل التاسع والثلاثين، تحت عنوان «في ضرب المكوس أواخر الدولة» حالة الدولة في أيامها الأخيرة، ولفت الانتباه إلى ترابط زيادة الإنفاق على الوظائف العامة وأعباء الدولة من جهة وارتفاع

---

(٨) المصدر نفسه، ص ٢٦٧ ـ ٢٦٨.

(٩) المصدر نفسه، ص ٢٦٥.

الضرائب من جهة أخرى، وأثرهما في تعجيل انهيار الدولة تحت أعباء إنفاقها العام وقلة مواردها المالية.

«ويكثر خراج السلطان خصوصاً كثرة بالغة بنفقته في خاصته، وكثرة عطائه، ولا تفي بذلك الجباية، فتحتاج الدولة إلى زيادة في الجباية لما تحتاج إليه الحامية من العطاء، والسلطان من النفقة فيزيد في مقدار الوظائف والوزائع أولاً كما قلناه، ثم يزيد الخراج والحاجات والتدريج في عوائد الترف وفي العطاء للحامية، ويدرك الدولة الهرم، وتضعف عصابتها عن جباية الأموال من الأعمال والقاصية، فتقل الجباية وتكثر العوائد، ويكثر بكثرتها أرزاق الجند وعطاؤهم فيستحدث صاحب الدولة أنواعاً من الجباية يضربها على البياعات، ويفرض لها قدراً معلوماً على الأثمان في الأسواق، وعلى أعيان السلع في أموال المدينة. وهو مع هذا مضطر لذلك بما دعاه إليه طرق الناس من كثرة العطاء من زيادة الجيوش والحامية. وربما يزيد ذلك في أواخر الدولة زيادة بالغة، فتكسد الأسواق لفساد الآمال، ويؤذن ذلك باختلال العمران، ويعود على الدولة، ولا يزال ذلك يتزايد إلى أن تضمحل»[(١٠)].

رابعاً: السياسة الاقتصادية والمعيارية السياسية

ترمي السياسات الاقتصادية المختلفة إلى تحقيق أهداف عليا حاكمة، فتسعى إلى تنمية الاقتصاد وإيجاد فرص للعمل والإنتاج، كما تعمل على حماية الحقوق المالية للأفراد ومنع سوء استخدام القدرات المالية لتحقيق مصالح خاصة وضيقة على حساب المصلحة العامة واستحقاق العاملين في مجال الإنتاج والخدمات. ويمكننا تمييز الأهداف الأربعة الآتية للسياسات الاقتصادية الخاضعة للمعيارية الإسلامية:

١ ـ زيادة الدخل الوطني.

٢ ـ تحقيق التنمية الاقتصادية.

٣ ـ حماية حقوق الملكية والتبادل الإنتاجي والتجاري للمواطنين.

---

(١٠) المصدر نفسه، ص ٢٦٦ ـ ٢٦٧.

٤ ـ توسيع دائرة تبادل الثروة الوطنية لتشمل طبقات المجتمع المختلفة.

تنبع زيادة الدخل القومي من الحاجة إلى توفير فرص العمل للأعداد المتزايدة من المواطنين، التزايد المستمر في عدد السكان، وتضاعف سكان العالم مرات عديدة خلال القرنين الماضيين، يجعل زيادة الإنتاج وزيادة الدخل القومي أمراً ضرورياً لتوفير فرص العمل التي تكفل الحياة الكريمة للمواطنين. وبالتالي فإن الخطط التنموية تقع على رأس أولويات أي حكومة معاصرة اليوم، نظراً إلى الحاجة إلى تنسيق الوظائف الاقتصادية المختلفة المنوطة بالمجتمعات السياسية الحديثة. يتطلب هذا بدوره حفظ الحقوق وتطوير منظومة قانونية وقضائية قادرة على البت في الخلافات الناشئة داخل العلاقات الاقتصادية والتجارية بسرعة وفاعلية. وفي هذه الأهداف الثلاثة فإن المنظومة الاقتصادية الإسلامية تتشابه مع نظيرتها الرأسمالية في أوجه عديدة. لكن تشديد القيم الإسلامية على مسؤولية المجتمع في توفير الاحتياجات الرئيسة للطبقات الاجتماعية الفقيرة المعدمة، تجعل التكافل الاجتماعي واحداً من الأهداف التي تسعى إليها المنظومة الاقتصادية في المجتمعات الإسلامية.

تنقسم السياسة الاقتصادية لأي دولة حديثة إلى ثلاثة أقسام مترابطة ومتداخلة، السياسة المالية والنقدية والتجارية. السياسة المالية تتعلق بموارد الدولة ودوائر الإنفاق العام. وتتوقف موارد الدولة بشكل أساس على الضرائب التي تتم جبايتها من المواطنين والمؤسسات الربحية، والتي تشكل المصدر الأساس للإنفاق العام. وفي حالات محدودة تشكل الثروة المعدنية مصدراً إضافياً لعدد كبير من الدول مثل دول الخليج العربي التي تشكل الصادرات النفطية أكثر من ٨٠ في المئة من الدخل العام والاتحاد الروسي الذي يحصل على قرابة ٤٠ في المئة من دخله القومي من صناعة النفط والغاز الطبيعي.

نوع السياسات الاقتصادية	الأدوات التوجيهية
السياسة المالية	الضرائب والإنفاق
السياسة النقدية	السيولة النقدية وسعر الفائدة
السياسة التجارية	الرسوم الجمركية وقوانين التبادل التجاري

وتتعلق السياسة النقدية بجهود المصرف المركزي الهادفة إلى تنظيم مستوى السيولة النقدية وتحديد سعر الفائدة لتيسير عملية التبادل التجاري والاستثمار، أما السياسة التجارية فترمي إلى التحكم بحجم الصادرات والواردات وأنواعها بفرض ضرائب أو رسوم جمركية متفاوتة على البضائع والمواد المستوردة وإصدار قوانين مناسبة لتنظيم التبادل التجاري بما يحقق المصلحة العامة، وبالطريقة التي تحقق نشاطاً تجارياً متوازناً.

هذا يعني أن سياسات الدول الاقتصادية تقوم اليوم على أسس خمسة: الضرائب والإنفاق والسيولة وسعر الفائدة والرسوم الجمركية. وفي سياق الحديث عن علاقة الإسلام بالاقتصاد، وهي كما بيّنا مراراً علاقة قيمية، ترتبط بالدرجة الأولى في اثنين من هذه الأسس، الضرائب والفائدة، وهذا ما سنركز عليه في التحليل الآتي مبتدئين ببحث قضايا العلاقات المصرفية والمصارف الإسلامية.

خامساً: العلاقة التجارية والعلاقات المصرفية

تتركز معظم الدراسات الاقتصادية الإسلامية، وبالتحديد الدراسات المرتبطة بالتمويل الإسلامي، حول تنظيم العقود التجارية لتفادي الوقوع بالمحظورات الشرعية، وتستقي هذه الدراسات أصولها من كتاب المعاملات الشرعية الذي يشكل جزءاً مهماً من المكتبة الفقهية التقليدية على اعتبار أن أبواب الفقه التقليدي انقسمت بين بابَي فقه العبادات وفقه المعاملات. وباب فقه المعاملات التاريخي يحتوي على جملة من العقود، وفي مقدمتها العقود الآتية:

١ ـ المضاربة.

٢ ـ المرابحة.

٣ ـ المشاركة.

٤ ـ الإجارة.

٥ ـ السندات والصكوك.

وهذا ما دفع الاقتصاديين الإسلاميين إلى توظيف هذه العقود في

عمليات التمويل المصرفي واعتبارها الممارسات التبادلية الشرعية التي يمكن للمصارف الإسلامية ممارستها للوصول إلى أشكال الربح والخسارة المقبولة اليوم. المبدأ الأساس في العقود التجارية هذه هو «الغُنْمُ بالغُرْمِ»، أي الاشتراك في الربح والخسارة في الصفقات التجارية.

بيد أن التأمل في هذه العقود يظهر بوضوح أنها تتعلق جميعاً بممارسات تجارية سعى الفقه التقليدي إلى توصيفها وتحديد أسسها كي تتوافق مع الأخلاقيات الإسلامية وتحقق القيم الإنسانية التي حضت الرسالة الإسلامية على تمثلها، الأخلاقيات الإسلامية المتعلقة بالمعاملات والعلاقات التجارية تسعى إلى منع الاعتداء على حقوق المتبادلين داخل السوق بتحريم نسق ثلاثي من المعاملات، وبالتحديد **الغصب والغبن والغرر**.

المضاربة

المضاربة هي شراكة بين المستثمر (المساهم بالمال) والمضارب (المساهم بالفكرة والجهد)، وتنحصر الشراكة بالشروط الآتية المنصوص عليها في عقد مكتوب: يتم إرجاع رأس المال إلى المستثمر في نهاية العقد، يوفر المضارب حصة محددة وثابتة للمستثمر، يحتفظ المضارب بالباقي كمكافأة على عمله وأفكاره. ويتحمل المستثمرون الخسائر النقدية بالكامل، وتقتصر الخسائر على رأس المال المقدّم، إلا إذا وافق المضارب بنص صريح على الاشتراك في الديون المستحقة.

المرابحة

المرابحة هي عقد يسمح للبائع بإضافة ربح إجمالي مقابل تأخير سداد المبلغ المستحق. وتجمع المصارف الإسلامية بين هذا العقد وعقد السلم (بيع مؤجل) لتوليد معدل ربح ثابت على سبيل الإعارة. وتكمن شرعية البيع المؤجل في حيازة البضائع من قبل البائع، وغالباً ما يتم تجاوز هذا الشرط من خلال إعطاء المقترض وكالة محدودة لشراء السلع نيابة عن المصرف.

المشاركة

المشاركة هي عقد بين طرفين أو أكثر، بغرض الإسهام في مشروع

تجاري مشترك، ويجب تحديد نسب الربح مقدماً. ولا يسمح المالكي والشافعي بنسبة أرباح تختلف عن نسبة رأس المال المقدم، ويجعلها الحنبلي عرضة للتوافق، ويحدد الحنفي حصة الشريك النائم بنسبة حصته في الاستثمار، ويشترك الجميع في الخسارة بنسبة إسهامهم في رأس المال.

الإجارة

الإجارة (الإيجار) هي عقد يتم من خلاله نقل حق الانتفاع (منفعة) من عقار أو عقارات محددة مقابل مبلغ ثابت يسمى الإيجار، ويشترط في عقد الإجارة أن يحتفظ مالك العقار بجميع المخاطر المرتبطة بحيازته، مثل التلف والصيانة وغيرها. وتستخدم المصارف الإسلامية عقد الإجارة لتمويل مجموعة من المعاملات بما في ذلك الإقراض لشراء الممتلكات العقارية.

الصكوك

تختلف الصكوك عن أدوات التمويل الإسلامي السابقة التي تقوم على تمويل الائتمان، في أنها ترمي إلى تمويل الديون.



يخرج تنظيم العلاقات التجارية وفق مبادئ كلية تسعى إلى حماية الحقوق التشريع الإسلامي من الدائرة الدينية المتعلقة بمفاهيم وعقائد خاصة بدِين محدد أو طائفة معينة، ويضعه في دائرة العلاقات الإنسانية التي تحقق العدل والرحمة للجميع، من دون النظر إلى خصوصياتهم الدينية والعقدية. وهو بالتأكيد يتوافق مع الطبيعة الأساسية للرسالة الإسلامية التي أرسل صاحبها عليه الصلاة والسلام ليكون رحمة للعالمين، فلا تقتصر رحمته على المؤمنين أو المسلمين.

فالغصب يتعلق بالاستيلاء بالقوة على الأملاك والأموال بذرائع مختلفة، ويشمل صنف الغصب استيلاء أفراد من الناس على أملاك آخرين، كما يشمل استيلاء من يمتلك السلطة على أموال خاصة أو عامة. **والغرر** ينجم عن حصول شك حول ملكية السلعة أو نوعيتها أو كميتها أو سعرها أو وقت

تسليمها؛ لذلك تعتبر العقود والمعاملات التي تقوم على الغرر لاغية، وبالتالي يجب على السلطة الشرعية إعادة الحقوق المستلبة نتيجة الغرر إلى أصحابها. ويحصل الغبن نتيجة علاقات تجارية أو تعاقدية مجحفة في حق طرف من أطراف العقد، بسبب تفاوت في الإمكانيات المالية أو المعرفية، أو بسبب استغلال أحد طرفي العقد لظروف الطرف الآخر الصعبة التي قد ترغمه على قبول علاقة تبادلية صفتها الغبن.

لذلك نرى أن الفقه التقليدي حرّم في مرحلة من مراحله التاريخية العقود التي تتعلق بغائب لم تتم معاينته من قبل المشتري لإمكانية قيام الغرر في هذا العقد من ناحية نوعية السلعة أو كميتها أو القدرة على تسليمها وتوفيرها بالسعر المطلوب، لكن بيع الغائب أبيح لاحقاً من خلال عقود الاستصناع أو عقد السلم طالما حقّق العقد توصيفاً كافياً للسلعة وضمن البائع أو السوق للمشتري النكوص عن العقد حال عدم استيفاء الصانع لالتزاماته.

وبالإضافة إلى تحريم التعامل بالمعاملات التبادلية التي تقوم على الغصب والغرر والغبن، نجد أن فقه المعاملات الاقتصادي أضاف إليها نوعاً آخر هو المعاملات الربوية، فشددت النصوص الإسلامية القاطعة على حرمة الربا، ونهت عن التعامل به. وقد عمل الاقتصاد الإسلامي خلال العقود الماضية إلى تحريم التعامل بالفائدة المصرفية بوصفها شكلاً من أشكال الربا، لكنه لم يبذل الجهد الكافي للوصول إلى حل جذري لتحديد العلاقة بين الفائدة والربا، ولم يتعامل مع موضوع التنمية الاقتصادية تعاملاً منهجياً، فالدراسات الاقتصادية الحديثة طرحت الفائدة المصرفية بوصفها محفزاً على الادخار الذي يمكن أن يسهم في عملية التنمية الاقتصادية من خلال المصرف الذي يعمل وسيطاً بين المودع والمستثمر، وتبدو الفائدة بهذا التوصيف أنها الوسط الإيجابي بين طرفين: أحدهما الربا والآخر الكنز.

القرآن الكريم واضح في إنكاره للربا إنكاراً شديداً: ﴿ٱلَّذِينَ يَأۡكُلُونَ ٱلرِّبَوٰاْ لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ ٱلَّذِي يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيۡطَٰنُ مِنَ ٱلۡمَسِّۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمۡ قَالُوٓاْ إِنَّمَا ٱلۡبَيۡعُ مِثۡلُ ٱلرِّبَوٰاْۗ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلۡبَيۡعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْۚ فَمَن جَآءَهُۥ مَوۡعِظَةٞ مِّن رَّبِّهِۦ فَٱنتَهَىٰ فَلَهُۥ مَا سَلَفَ وَأَمۡرُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِۖ وَمَنۡ عَادَ فَأُوْلَٰٓئِكَ أَصۡحَٰبُ ٱلنَّارِۖ هُمۡ فِيهَا خَٰلِدُونَ

﴿يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَوٰا وَيُرْبِي الصَّدَقَٰتِ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ ۞ إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّٰلِحَٰتِ وَأَقَامُوا الصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا الزَّكَوٰةَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ۞ يَٰأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَوٰا إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ۞ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَٰلِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢٧٥ ـ ٢٧٩].

لكن القرآن الكريم يتوعد من يكنز المال بالويل والعذاب: ﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ۞ يَوْمَ يُحْمَىٰ عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوَىٰ بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ هَٰذَا مَا كَنَزْتُمْ لِأَنفُسِكُمْ فَذُوقُوا مَا كُنتُمْ تَكْنِزُونَ﴾ [التوبة: ٣٤ ـ ٣٥].

وفي مقابل الوسط بين حالتي الكنز والربا التي طرحها الاقتصاد الحداثي، وبالتحديد الفائدة المصرفية، طرح التمويل الإسلامي الربح الناجم عن علاقة تجارية بين المصرف والمودع وسيطاً بديلاً عن الفائدة، بيد أن الربح يختلف اختلافاً مهماً وجوهرياً عن الفائدة في أنه يمثل علاقة تجارية بين المودع والمصرف التجاري خاضعة لعوامل الربح والخسارة. الربح (والخسارة) الناجمة عن الادّخار في المصارف الإسلامية على الرغم من صفتها التجارية لقيامها على عقد تجاري لا تحقّق شروط التعاقد التجاري، نظراً إلى غفلة المودع عن الطبيعة الخاصة للصفقات التجارية التي يعقدها المصرف لتحقيق الأرباح، وسعي المصرف إلى تحقيق أرباح كافية لتغطية كلفة التشغيل، خاصة في فترات الركود الاقتصادي قد يدفع بالمصرف إلى الدخول بصفقات عالية المخاطر، ليعرّض بذلك المدّخرين الغافلين عن تفاصيل عقود المصرف التجارية إلى مخاطر كبيرة قد تعصف بمدخراتهم. وفي هذه الحالة فإنّ سلوك المصرف التجاري قد يضعف حافز التوفير بالإضافة إلى الوقوع في الظلم الذي حذّرت منه آية الربا في حال انتقاص الخسارة المصرفية التجارية من رؤوس الأموال المودعة.

ولتجنّب تعريض الودائع المصرفية لمخاطر الخسارة التجارية، منعت بعض الدول الإسلامية كالسعودية المصارف من تطبيق مبدأ المرابحة على الأموال المودعة في الحساب الجاري مهما بلغت قيمتها، وسمحت بالمرابحة فقط في حساب التوفير من خلال سندات الاستثمار، والتي قد

تؤدي بطبيعة الحال إلى تعريض المودعين لخسائر مالية كبيرة، خاصة خلال الأزمات المالية والاقتصادية. وهذا يعني من الناحية العملية أن المصرف يمكن أن يحقق أرباحاً من الأموال المودعة في الحساب الجاري من دون توفير أي من هذه الأرباح للمودع، في حين أن الحساب الذي يوفر للمودع أرباحاً يعرضه لمخاطر كبيرة، تهدّد مدخراته بالضياع، نظراً إلى تعرّض سندات الاستثمار لخسائر كبيرة على المدى القصير خلال الأزمات المالية.

سادساً: الفائدة والربا والتبادل التجاري

احتدم النقاش في القرون الماضية في المجتمعات الغربية حول العلاقة بين الفائدة والربا، وحاول عدد من الاقتصاديين الغربيين إظهار افتراق الفائدة المصرفية عن الربا من عدة أوجه، فسعى بعض إلى إظهار أن الفائدة المصرفية يمكن تبريرها نظراً إلى المخاطرة التي يتعرض لها الدائن وقيام الفائدة كضمان في حال عجز المدين عن تسديد الدين في نهاية الفترة، وحاول آخرون تبريرها على أساس أنها نسبة قليلة يستحقها الدائن من الأرباح الناجمة عن استثمار القرض تجارياً. واعتبر آخرون أن الفائدة هي في جوهرها ريع المال لأنها تماثل الريع الذي يتقاضاه صاحب العقار مقابل تمكين المستأجر من استخدام العقار.

السؤال نفسه واجه الاقتصاديين والفقهاء في العالم الإسلامي في النصف الأول من القرن الماضي، هل الفائدة الصرفية والربا اسمان مختلفان لمسمى واحد؟ أم هل الفائدة وصف لأرباح مصرفية تقوم بوظيفة تجارية وتنموية مشروعة؟ واختلف الفقهاء والاقتصاديون في الإجابة عن هذا السؤال، فرأى بعض أن الفائدة تختلف اختلافاً جوهرياً عن ربا الجاهلية الذي حرمه القرآن، فقد أظهر رواد الإصلاح الإسلامي مرونة في التعاطي مع اعتماد الفائدة في العلاقات المصرفية، فنجد مثلاً الشيخ محمد رشيد رضا، صاحب تفسير المنار، يميّز بين الربا والفائدة ويعد الأخيرة معاملة نافعة وربحاً مشروعاً. وينقل محمد رضا عن الأستاذ محمد عبده قوله، «ولا يدخل في الربا المحرّم الذي لا يشك فيه، من يعطي الآخر ماله ليستغله، ويجعل له من كسبه حظاً معيناً، لأن مخالفته قواعد الفقهاء في جعل الحظ معيناً، قل الربح أو كثر، لا يدخل في الربا الجلي المركب المخرب

للبيوت، لأن هذه المعاملة نافعة للعامل ولصاحب المال معاً، وذلك الربا ضار بواحد بلا ذنب غير الاضطرار، ونافع الآخر بلا عمل سوى القسوة والطمع، فلا يمكن أن يكون حكمهما في عدل الله واحد»[١١].

وقد تبنى الأستاذان عبد الوهاب خلّاف ومحمود شلتوت من مشايخ الأزهر موقفاً مماثلاً، فنرى الأول يعتمد على فتوى الإمام محمد عبده في تقرير شرعية أرباح صندوق توفير البريد المصري في مقال صدر في هذا الموضوع عام ١٩٥١ في العدد الحادي عشر من مجلة لواء الإسلام[١٢]، ووافق الدكتور محمود شلتوت هذا الرأي في تعليق له على أرباح صندوق التوفير فقال:

«والذي نراه ـ تطبيقاً للأحكام الشرعية، والقواعد السليمة أنه حلال ولا حرمة فيه، ذلك أن المال المودع لم يكن ديناً لصاحبه على صندوق التوفير، ولم يقترضه صندوق التوفير منه، وإنما تقدّم به صاحبه إلى المصلحة من تلقاء نفسه طائعاً مختاراً، ملتمساً قبول المصلحة إياه، وهو يعرف أن المصلحة تستغل الأموال المودعة لديها في مواد تجارية ويندر فيها ـ إن لم يعدم ـ الكساد أو الخراز وقد قصد بهذا الإيداع أولاً: حفظ ماله من الضياع، وتعويد نفسه على التوفير والاقتصاد وثانياً: إمداد المصلحة بزيادة رأس مالها ليتسع نطاق معاملاتها وتكثر أرباحها فينتفع العمال والموظفون وتنتفع الحكومة بفائض الأرباح... ويضيف قائلاً فإذا ما عينت المصلحة لهذا التشجيع قدراً من أرباحها منسوباً إلى المال المودع بأي نسبة تريد، وتقدمت به إلى صاحب المال كانت دون شك معاملة ذات نفع تعاوني عام، يشمل خيرها صاحب المال والعمال والحكومة وليس فيها مع هذا النفع العام أدنى شائبة لظلم أحد، أو استغلال لحاجة أحد، ولا يتوقف حل هذه المعاملة على أن تندمج في نوع من أنواع الشركات التي عرفها الفقهاء وتحدثوا عنها وعن أحكامها[١٣].

---

(١١) مجلة المنار، العدد ٩ (١٩٠٦)، ص ٣٣٢. انظر: سامي حسن أحمد حمود، تطوير الأعمال المصرفية بما يتفق والشريعة الإسلامية (عمّان: مطبعة الشرق، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م)، ص ٢٥٣.

(١٢) حمود، تطوير الأعمال المصرفية بما يتفق والشريعة الإسلامية، ص ٢٥٣.

(١٣) أحمد شلبي، الإسلام والقضايا الاقتصادية الحديثة، ص ٢٩٢ ـ ٢٩٣.

هذا الموقف من الفائدة واجه رفضاً شديداً وهجوماً عنيفاً من محمد أبو زهرة الذي رفض التمييز بين الربا والفائدة بالنظر إلى حديث عن مصلحة عامة أو منفعة متبادلة، وشدد في كتابه **الربا** على أن الربا يتحدّد في القروض التي ترتبط بأي زيادة على رأس المال، من دون اعتبار لشروط القرض وطبيعة العلاقة بين الدائن والمدين[١٤]. والكتيب الذي نشره أبو زهرة تحت عنوان **بحوث في الربا** أصبح مرجعاً معتمداً في هذا الباب، يبدأ أبو زهرة كتابه بالمساواة بين الربا والفائدة فيقول: «لم يكن نظام الربا الذي هو الفائدة حراماً في الإسلام وحده، بل في الديانات السماوية»[١٥]، وبعد بيان تحريم الأديان وبعض المذاهب الفلسفية للربا في الثلث الأول من الكتيب، ينتقل أبو زهرة ليتبنّى تعريف الجصاص في كتابه **أحكام القرآن** للربا: «الربا الذي كانت العرب تعرفه وتفعله إنما كان قرض الدراهم والدنانير إلى أجل بزيادة على مقدار ما استقرض على ما يتراضون به، هذا كان التعارف المشهور عندهم»[١٦]. بيد أن الربا الذي ذكره الجصاص والمتقدمون من الفقهاء هو الربا الذي ذكره القرآن، والذي يشترط فيه الدائن زيادة في المال لقاء تأجيل السداد، فينقل أبو زهرة عن الجصاص قوله:

«أنه معلوم أن ربا الجاهلية إنما كان قرضاً مؤجلاً بزيادة مشروطة فكانت الزيادة بدلاً من الأجل، فأبطله وحرمه وقال سبحانه: ﴿وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَٰلِكُمْ﴾. كما ينقل عن أحمد بن حنبل كلاماً مشابهاً: «وهذا النوع قال فيه الإمام أحمد أنه الربا الذي ثبت التحريم فيه قطعاً بطريق لا شك فيه، فقد سئل (ﷺ) عن الربا الذي لا شك فيه فقال: هو أن يكون له دين فيقول أتقضي أم تربي؟ فإن لم يقضه زاده في المال وزاده هذا في الأجل». ويتابع أبو زهرة فيقول: «ويسميه العلماء الربا الجليّ كما قلنا، ويسمّون غيره الربا الخفي، ويقول ابن القيم: «الجلي ربا النسيئة، وهو الذي كانوا يفعلونه في الجاهلية مثل أن يؤخر دينه، ويزيده في المال، وكلما زاده في المال حتى تصير المائة عنده آلافاً مؤلفة»[١٧].

---

(١٤) محمد أبو زهرة، **بحوث في الربا** (القاهرة: دار الفكر العربي، [١٩٨٦])، ص ١٨.
(١٥) المصدر نفسه، ص ٣.
(١٦) المصدر نفسه، ص ٢٠.
(١٧) المصدر نفسه، ص ٢١.

ويتابع أبو زهره مؤكداً أن الربا الأكيد الحرمة هو ربا النسيئة الذي حرمه القرآن، مقابل ربا البيوع الذي ورد في السنة، والذي أخرجه ابن عباس من الربا اعتماداً على حديث رسول الله (ﷺ): «لا ربا إلا في النسيئة»[١٨]، وينتهي إلى الحكم بأن الربا هو كل زيادة في قيمة القرض عن السداد بسبب مرور الزمن وتأخّر السداد، يستوي في ذلك أن تكون الزيادة محدّدة عند بدء القرض أو مضافة لاحقاً، وبعد تقرير هذه التعريف للربا يتحول أبو زهرة إلى رفض الحجج العقلية التي أوردها، وفي مقدمتها سعي بعض الفقهاء إلى اعتماد مبدأ المنفعة المتبادلة وغياب الاستغلال في الفائدة المعتمدة في المصارف على المدّخرات، فالفائدة كما يقول بعض الفقهاء المعاصرين، كشلتوت، هو ربح مقابل الإسهام جزئياً في توفير المال للاستثمار التجاري، فنراه يدلّل على أن الربا الذي حرمه القرآن لم يكن كما يدّعي المعاصرون مقابل الاستهلاك بل كان أيضاً بهدف الاستثمار نظراً إلى عمل قريش في التجارة واستخدام القروض لأسباب الاستثمار، وبالتالي فإن تحريم القرآن للربا لا يميّز بين استثمار واستهلاك، كما يرفض أبو زهرة مقارنة الزيادة في قيمة القرض على زيادة في قيمة السلعة في البيع المؤجل، مشيراً إلى أن الفرق بين الاثنين أن أحدَهما بيعٌ بينما الآخر ربا حرمه النص القرآني. وأخيراً يرفض أبو زهرة الفائدة بحجة تحقيق المصلحة العامة ليؤكد أن تحريم الربا هو في الأصل لحفظ المصلحة العامة[١٩]. ويتساءل أبو زهرة لماذا لا تعتمد الشركات على الشراكة بإصدار أسهم وتلجأ إلى السندات التي تقوم على استحقاق دين مقابل فائدة؟

واضح أن إنكار أبو زهرة تفريق الإسلام بين قروض الاستثمار والاستهلاك، أو بتعبير أكثر دقة، بين قروض الاستثمار وقروض الحاجة، ليس دقيقاً، بل يحتاج إلى مزيد بحث وتمحيص، ذلك أنّ النص القرآني صريح في معارضته بين الربا والصدقة: ﴿يَمْحَقُ ٱللَّهُ ٱلرِّبَوٰاْ وَيُرْبِي ٱلصَّدَقَٰتِ﴾

(١٨) المصدر نفسه.

(١٩) المصدر نفسه، ص ٤٢ ـ ٤٥.

[البقرة: ٢٧٦]. يرتبط استنكار القرآن في هذه الآية للربا باستغلال المجتمع حاجة الفقراء المستحقين للصدقة، بتوفير القرض المشروط بزيادة ربوية مضاعفة عند الأداء، بدلاً من توفير الصدقة التي هي مسؤولية اجتماعية وحق للفقراء والمحتاجين على المجتمع.

في الحقيقة السؤال الذي يطرحه أبو زهرة بصيغة استنكارية ولا يجد حاجة إلى مناقشته هو السبب الرئيس لوجود أداتين تمويليّتيْن للاستثمارات الإنتاجية والتجارية: الأسهم والسندات.

إن تحليلاً بسيطاً يظهر لنا أن المساواة المطلقة بين الفائدة المصرفية والربا فيه مجازفة. فالفائدة أو المبلغ الذي يدفعه المقترض إلى المصرف لقاء التسهيلات المصرفية التي يحصل عليها ينقسم إلى أربعة أقسام:

١ ـ كلفة التشغيل المصرفي (ش).

٢ ـ نسبة التضخم المالي (ت).

٣ ـ مخاطر (مثل مخاطر الائتمان وسيولة) (م).

٤ ـ أرباح الشركاء والمستثمرين (أ).

فإذا رمزنا للفائدة بالحرف (ف)، فيمكننا وضع العلاقة السابقة في الصيغة الآتية:

ف = ش + ت + م + أ

الجزء في الصيغة المبينة الذي هو مظنّة للربا هو الجزء (أ).

في اقتصاد تنافسي مفتوح، يفترض أن يتقلص (أ) نتيجة التنافس إلى أقل قدر محفز للاستثمار المصرفي، وبالتالي يمكن ضمن العلاقات التنافسية المصرفية من تجاوز مغبة الاستغلال البشع الذي ارتبط تاريخياً بالاستخدام الربوي.

لكن دعاة الاقتصاد الإسلامي لا يرون الربح الناجم عن الاستثمار المصرفي ربحاً تجارياً مشروعاً، بل يعدونه ربا حرم بنصوص صريحة وبالتالي وجب استبعادها من صفة الأرباح.

النصوص الإسلامية المتعلقة بالربا تنحو جميعاً منحى مقاصدياً وتؤكد قيماً كلية أربع حاكمة في مسألة الربا:

١ ـ **الظلم**: الغاية من حظر الربا كما توضح الآية القرآنية هو منع الظلم: ﴿فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢٧٩].

٢ ـ **الجشع**: وهي القيمة التي عبرت عنها الآية بـ«التضاعف»: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً﴾ [آل عمران: ١٣٠].

٣ ـ **الافتراق**: يقدم القرآن الكريم الربا بمعارضته بالتجارة والتبادل التجاري: ﴿قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ﴾ [البقرة: ٢٧٥].

٤ ـ **الاستغلال**: ولعله السبب الأهم في تحريم القروض الربوية؛ إذ تشير آيات تحريم الربا إلى المقابلة بين الربا والصدقة، إشارة إلى سعي البعض استغلال حاجة المعوزين إلى المال، بدلاً من تقديم الصدقات التي تشكل قيمة أساسية في المجتمع الرسالي: ﴿يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُرْبِي الصَّدَقَاتِ﴾.

دعاة الاقتصاد الإسلامي يرفضون كما هو واضح في الأدبيات المرتبطة في الموضوع تحديد معنى آخر للربا سوى الزيادة في القيمة الأصلية للقرض بسبب تراخٍ في السداد (ربا النسيئة) أو اختلاف القيمة مع تساوي الأصل، كبيع الذهب بالذهب مع تفاوت في القيمة بين المباع والمشترى (ربا الفضل)، وبالتالي فإن التحريم هنا لا يقوم على مبدأ كلي ولكن على الآلية والممارسة.

ومهما يكن الأمر فإن المصارف الإسلامية العاملة تعتمد العقود الستة المذكورة أعلاه لتفادي الفوائد المصرفية، على الرغم من أنها تعمل ضمن منظومة اقتصادية عالمية تقوم على الفائدة المصرفية، واستطاعت، بدعم في كثير من الأحيان من حكومات متعاطفة مع مبدأ تقديم بديل إسلامي للمصارف التجارية، أن تقدم تسهيلات مصرفية للمتعاملين معها، ولكنها ما زالت غير قادرة على تقديم بديل كامل للمصرف التجاري، خاصة في مسائل القروض طويلة الأمد، لذلك تراها تعتمد على أسعار الفائدة المعتمدة في

النظام الاقتصادي الدولي لتحديد كلفة القروض المديدة، هذا يعني أن الاقتصاد الإسلامي ما زال يواجه تحدي إيجاد البديل الذي يمكن من قيام اقتصاد كلي لا يعتمد مفهوم الفائدة المصرفية، ومن دون تجاوز هذا التحدي سيبقى نظاماً تابعاً ضمن النظام المصرفي الذي يقوم على تحقيق الفوائد لمستثمريه.

وانطلاقاً من النقاش السابق فإننا نستنتج أن السياسات العامة لا يمكن أن تدخل في تفاصيل الحوار حول الربا وحقيقته وعلاقته بالفوائد المصرفية، بل حري بها أن تعتمد على القيم المعيارية لتحصين المجتمع من الظلم والجشع والاستغلال حيث شدّد الخطاب القرآني على تجريم الممارسات التي تتصف بهذه الصفات. وهذا يتوافق مع التحليل السابق لضرورة الوساطة المعيارية في توجيه السياسات العامة ورفضنا الانتقال المباشر من النص إلى التوجيه السياسي، على اعتبار ظنية آحاد النصوص، دلالياً وثبوتياً، والحاجة إلى مقارنة النصوص المختلفة للوصول إلى الحكم الكلي الضابط للتوجيهات الخاصة بالحياة العامة.

سابعاً: الموارد الضريبية

طوّر الفقهاء تاريخياً نظاماً ضريبياً سموه نظام الخراج، شرحه عدد من الكتب المرجعية، لعل أهمها كتاب **الخراج** الذي ألّفه القاضي أبو يوسف صاحب الإمام أبي حنيفة في عهد هارون الرشيد. النظام الضريبي الذي بسطه أبو يوسف في كتابه تضمن زكاة المال، كما تضمن الزكاة على أصول منتجة مثل الثروات الحيوانية والمنتجات الزراعية والغنائم، لذلك انقسمت الضرائب تاريخياً أو الخراج كما عرف عند الفقهاء إلى ثلاثة أقسام:

١ ـ الغنيمة أو الخمس.

٢ ـ الخراج أو العشر ونصف العشر.

٣ ـ الزكاة أو ربع العشر.

ولفهم الأساس الذي قام عليه النظام الضريبي لا بأس باستعراض مفرداته.

١ ـ الغنيمة أو الخمس

الغنيمة من أهم المصادر الضريبية التي تتناولها كتب الخراج، فقد شكلت خلال فترة الفتوحات مصدراً مهماً للخزينة العامة ولرعاية الضعفاء في المجتمع الإسلامي، وأصل الغنيمة وارد في كتاب الله، إذ يخصص الكتاب خمس الغنيمة التي غنمها الجند من العدو تقتطع لأغراض التكافل الاجتماعي: ﴿وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَىْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَـٰمَىٰ وَٱلْمَسَـٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ﴾ [الأنفال: ٤١]. أما الأربعة أخماس المتبقية، فتوزع كما بين أبو يوسف على الجند، للراجل سهم وللفارس ثلاثة. يخالف أبو يوسف أبا حنيفة الذي يرى أن للفارس سهمين فقط، ويعتمد أبو يوسف حديث عبد الله بن عمر بينما يعتمد أبو حنيفة عمل عمر ابن الخطاب[٢٠].

وبيّن أبو يوسف أن الغنائم قسّمت في عهد الرسول إلى خمسة أسهم: لله وللرسول سهم، ولذوي القربى سهم، ولليتامى والمساكين وابن السبيل ثلاثة أسهم. ثم قسمت في عهد أبي بكر وعمر وعثمان وعلي إلى ثلاثة أسهم بعد أن سقط سهما الرسول وذوي القربى.

ولا يحصر نظام الخراج الغنيمة فيما غنم في الحرب بل يضم إليها كل ما اكتشف من المعادن والثروات الطبيعية، كالذهب والفضة والحديد والرصاص، والتي تعامَل معاملة الغنيمة فيقتطع منها الخمس. ويعفى من الخمس وفق هذا النظام من استخرج المعادن من نفقته حتى ينتهي من تصفيته من الشوائب: «إنما الخمس في الذهب الخالص وفي الفضة الخالصة، ولا يحسب لمن استخرج ذلك من نفقته عليه من شيء، قد تكون النفقة تستغرق ذلك كله فلا يجب فيه الخمس. وفيه الخمس حين يفرغ من تصفيته قليلاً كان أو كثيراً ولا يحسب له من نفقته شيء»[٢١].

---

(٢٠) أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم، الخراج، ص ١٩.

(٢١) المصدر نفسه، ص ٢١ ـ ٢٢.

٢ ـ الخراج أو الفيء وأرض العشر

ويميز أبو يوسف بين الغنيمة والفيء، أو الأرض التي غنمت من العدو فيقول: «أما الفيء يا أمير المؤمنين فهو الخراج عندنا، خراج الأرض، والله أعلم، لأن الله يقول في كتابه: ﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ كَىْ لَا يَكُونَ دُولَةًۢ بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ﴾ [الحشر: ٧]»[٢٢]، شاور عمر في أرض العراق والشام: «فتكلم قوم فيها وأرادوا أن يقسم لهم حقوقهم وما فتحوا، فقال عمر رضي الله تعالى عنه: فكيف بمن يأتي من المسلمين فيجدون الأرض بعلوجها قد اقتسمت وورثت عن الآباء وحيزت، ما هذا برأي»[٢٣].

بيد أن المتأمل في مقدار الخراج يلاحظ أنه قام على اجتهاد وخضع للتفاوض مع أهل البلد المفتوح وحده على أن لا يكلف الناس ما لا يطيقون: «قال أبو يوسف: فحدثني السري بن إسماعيل عن عامر الشعبي أن عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه مسح السواد فبلغ ستة وثلاثين ألف ألف جريب، وأنه وضع على جريب الزرع درهماً، وعلى الكرم عشرة دراهم وعلى الرطبة خمسة دراهم، وعلى الرجل اثني عشر درهماً، وأربعة وعشرين درهماً، وثمانية وأربعين درهماً»[٢٤].

مقدار الخراج يتغيّر بتغيّر الجهد المبذول للإنفاق على الإنتاج، فيؤخذ مما سقته السماء أكثر (ضعف) مما سقي بجر الماء إليه. قال: «وحدّثني السري عن الشعبي أن عمر بن الخطاب (ﷺ) فرض على الكرم عشرة دراهم، وعلى الرطبة خمسة، وعلى كل أرض يبلغها الماء عملت أو لم تعمل درهماً ومختوماً (قال عامر: هو الحجاجي وهو الصاع) وعلى ما سقت السماء من النخل العشر وعلى ما سقي بالدلو نصف العشر، وما كان من نخل عملت أرضه فليس عليه شيء»[٢٥].

---

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٢٣.
(٢٣) المصدر نفسه، ص ٢٤.
(٢٤) المصدر نفسه، ص ٣٦.
(٢٥) المصدر نفسه، ص ٣٧.

٣ ـ الزكاة

وتؤخذ الزكاة من الأفراد الذين يزيد دخلهم عن مقدار النصاب بمقدار ربع العشر (أو ٢,٥ في المئة)، كما تؤخذ بالنسبة نفسها من الأرباح التجارية والصناعية، وممن يعمل على تربية الثروة الحيوانية المستخدمة في التداول التجاري.

مصادر الضريبة	زكاة	الخراج			الغنيمة	
	٢,٥ في المئة	٥ في المئة	١٠ في المئة	٢٠ في المئة	الخمس	الفيء
الكنوز والثروات المعدنية				*	٢٠ في المئة على الممتلكات المنقولة التي غنمت من العدو	ضريبة متفاوتة على الأرض التي أخذت عنوة من عدو مقاتل
المنتوجات الزراعية		*	*			
الثروة الحيوانية	*					
أرباح تجارية	*					
أرباح صناعية	*					
النقود (وما في حكمها كالذهب والفضة والأحجار الكريمة)	*					
الإيجار والمرتبات	*					

ثامناً: الاجتهاد والتشاور في تحديد الخراج

كثير من التفاصيل المعتمدة في تقدير قيمة الخراج مبنية كما هو واضح في النقاشات التي قدمها أبو يوسف في كتاب **الخراج** من النسبة التي حدّدتها آية الفيء بالخمس، وما تبعها من تفريعات بعد الأخذ بعين الاعتبار طبيعة الأرض وكلفة الإنتاج، مما يظهر أن التعويل في حقيقة الأمر هو على جملة من المبادئ الكلية التي سنبينها لاحقاً، وليس اتّباعاً للنصوص من دون مزيد تأمل وتقدير، فالنص الآتي الذي أورده أبو يوسف على سبيل المثال يظهر أهمية قدرة الناس على السداد في تحديد قيمة الخراج المعتمد.

«فأرسلوا [أصحاب الرها] إلى عياض بن غنم يسألونه الصلح على شيء سموه فكتب عياض بذلك إلى أبي عبيدة بن الجراح فلما أتاه الكتاب بعث به إلى معاذ بن جبل فأقرأه إياه، فقال له معاذ: إنك إن أعطيتهم الصلح على شيء مسمّى فعجزوا عنه لم يكن لك أن تقتلهم ولم تجد بداً من إبطال ما اشترطت عليهم من التسمية، وإن أيسروا أدّوه على غير الصغار الذي أمر الله به فيهم، فاقبل منهم الصلح وأعطهم إياه على أن يؤدّوا الطاقة، فإن أيسروا أو أعسروا لم يكن لك عليهم إلا ما يطيقون، وتمّ لك شرطه ولم يبطل. فقبل ذلك أبو عبيدة وكتب إلى عياض بن غنم فلما أتى عياض بن غنم الكتاب أعلمهم ما جاء فيه، فاختلف عليه في هذا الوضع. فقال قائل: قبلوا الصلح على قدر الطاقة. وقال آخر: أنكروا ذلك وعلموا أن في أيديهم أموالاً وفضولاً تذهب إن أخذوا بالطاقة، وأبَوا إلا شيئاً مسمى، فلما رأى عياض إباءهم وحصانة مدينتهم وآيس من فتحها عنوة صالحهم على ما سألوا والله أعلم»[٢٦].

البحث عن قواعد عامة لتطبيق النظام الضريبي يظهر أيضاً في النقاش حول الخراج المفروض على أرض العشر، فبعد الحديث عن القطائع التي يقتطعها صاحب الأمر من الأرض العامة ليخصّ بها أفراداً من الناس، يبحث أبو يوسف في حق القطائع العشر (لذلك تسمى أرض العشر) ويميز بين ما سقي سيحاً، أي بماء المطر، ويقدر له العشر، بينما يقدر نصف العشر فيما

---

(٢٦) أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم، الخراج، ص ٤٠.

سقي دلواً، ثم يستثني النتاج الزراعي سريع التلف والذي يقتات منه الناس قبل ذبوله فيخرجه من العشر، فيقول: «ولست أرى العشر إلا فيما يبقى من أيدي الناس، ليس على الخضر التي لا بقاء لها ولا على الأعلاف ولا على الحطب عشر، والذي لا يبقى في أيدي الناس هو مثل البطيخ والقثاء والخيار والقرع والباذنجان والجزر والبقول والرياحين وأشباه هذا فليس في هذا عشر، وأما ما يبقى في أيدي الناس مما يكال بالقفيز ويوزن بالأرطال فهو مثل الحنطة والشعير والذرة والأرز والسمسم والشهدانج واللوز والبندق والجوز. . . [مما زاد عن] خمسة أوسق. . .»[٢٧].

التمييز بين ما سقي سيحاً وما سقي دلواً يدل على اعتبار الفروق وتوخّي العدل في الضرائب، ومثله التمييز بين المدّخر والتالف وإعفاء الخضر الذي لا يمكن ادّخاره، ولكن من الواضح أن التمييز المعتمد لا يتبع مبدأ واضحاً أو قاعدة مطردة. ومن الواضح كذلك أن القدرة على الادّخار هي سبب التمييز بين الخضر وما يبقى في أيدي الناس من الحبوب وغيرها. هو أن التالف لا يصلح للتبادل ولا يمكن بالتالي أن يتحول إلى ثروة. ولكن صاحب الخراج يتعاطى معه بوصفه سلعة مستهلكة، وهذا يبدو واضحاً في النص الآتي: «وليس في النفط والقير والزئبق والموميا إذا كان لشيء من ذلك عين في الأرض شيء نعلمه إذا كان في أرض عشر أو أرض خراج»[٢٨].

إذا كانت النسب الضريبية التي يحددها كتاب الخراج التاريخي تقوم على النظر والاجتهاد، فإن الاجتهاد فيها ممكن اليوم، بل هو مطلوب، خاصة في المجتمعات التي تقوم القوانين التجارية والاقتصادية والضريبية على أساس مداولات الشورى وتحقيق العدل والمصلحة العامة، فالأمر إذن متروك إلى الأمة وممثليها الشوريين، يختارون ما يجدوه أقرب للعدل والإنصاف وتحقيق المصالح العامة، وقد يرون الإبقاء على النسب والأنواع الضريبية التاريخية، أو قد يختارون تعديلها تعديلاً جزئياً أو كلياً وفق قواعد ومبادئ الكلية.

---

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٥٢.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٥٦.

تاسعاً: مبادئ العدالة الضريبية

الضرائب تشكل دخلاً حكومياً للإنفاق على الخدمات العامة والخاصة، وتدوير الثروة لتحقيق حياة الكفاف لمن ليس لديه دخل كاف أو القدرة على العمل لتحصيل الدخل لتأمين الاحتياجات الأساسية كالطعام والرعاية الصحية والتعليم، وتخضع جباية الضرائب لعدد من المبادئ، لعل أهمها المبادئ الثلاثة الآتية:

مبدأ الانتفاع

تؤخذ الضريبة من المنتفعين من الخدمات العامة:

«وإذا احتاج أهل السواد إلى كري [حفر أو تسليك] أنهارهم العظام التي تأخذ من دجلة والفرات كريت لهم وكانت النفقة من بيت المال ومن أهل الخراج، ولا يحمل ذلك كله على أهل الخراج، وأما الأنهار التي يجرونها إلى أرضهم ومزارعهم وكرومهم ورطبهم وبساتينهم ومباقلهم وما أشبه ذلك فكريها عليهم خاصة، ليس على بيت المال من ذلك شيء»[٢٩].

مبدأ الإطاقة

مبدأ الإطاقة أو القدرة على الدفع، ويدعو إلى أخذ الضريبة من القادرين على الدفع، من دون تكليفهم فوق طاقتهم:

«فأرسلوا [أهل الرها] إلى عياض بن غنم يسألونه الصلح على شيء سموه فكتب عياض بذلك إلى أبي عبيدة بن الجراح فلما أتاه الكتاب بعث به إلى معاذ بن جبل فأقرأه إياه، فقال له معاذ: إنك إن أعطيتهم الصلح على شيء مسمى فعجزوا عنه لم يكن لك أن تقتلهم ولم تجد بداً من إبطال ما اشترطت عليهم من التسمية، وإن أيسروا أدوه على غير الصغار الذي أمر الله به فيهم، فاقبل منهم الصلح وأعطهم إياه على أن يؤدوا الطاقة، فإن أيسروا أو أعسروا لم يكن لك عليهم إلا ما يطيقون، وتم لك شرطك ولم يبطل»[٣٠].

---

(٢٩) المصدر نفسه، ص ١١٠.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٤٠.

مبدأ التكافل

تؤخذ الضريبة لتحقيق الكفاية لأصحاب الحاجة كما في الزكاة التي هي حق للفقراء والمساكين يؤخذ ممن يمتلك النصاب، أي يمتلك قدراً فائضاً من المال بعد تغطية حاجات الأسرة والمعيلين من صاحب الدخل، ويقدّر النصاب بخمسة وثمانين غراماً من الذهب الخالص، ومقدار الزكاة هو ربع العشر أو ٢,٥ في المئة.

تحصيل الزكاة يمكن أن يأخذ أشكالاً عديدة، ولا يشترط أن يأخذ شكل ضرائب تجبيها السلطة التنفيذية، بل يمكن أن تحصل عبر مؤسسات مدنية غير ربحية وتنفق من خلال هذه المؤسسات، تحت رقابة رسمية، يمكن للحكومة أن تشجع المواطنين على دفع الزكاة، أو أي صدقة مطلوبة من أتباع الديانات الأخرى، من خلال استثناء المبالغ المدفوعة للزكاة من ضرائب الدخل.

بالنظر إلى العلاقة بين الضرائب والإنفاق الحكومي، يمكننا تقسيم الإنفاق العام إلى ثلاثة أقسام: **أولاً**؛ المشاريع الخدمة التي توفر خدمات خاصة للمواطنين، ويمكن للحكومة أن تفرض ضرائب لقاء المنفعة الحاصلة من الخدمات العامة. **ثانياً**؛ إعادة توزيع الثروة بين المواطنين لتأمين الحد الأدنى، أو حدّ الكفاف، لم به فاقة أو حاجة، ممن لا يستطيع اكتساب دخل من عمل، ويمكن للحكومة فرض نسبة الزكاة على من يملك النصاب، كما يمكن تفويض مؤسسات غير ربحية للقيام بالمهمة وتوفير الاحتياجات لقليلي الدخل ممن لا تجب الزكاة عليهم. **ثالثاً**؛ خدمات القطاع العام التي يحتاج إليها جميع المواطنين كالأمن وتعبيد الطرق وتسهيل التنقل عبر الحدود، ويتم الإنفاق على هذه الخدمات من الضرائب المفروضة على المواطنين، كل بحسب قدرته على الدفع.

طبيعة الإنفاق العام	الضريبة المناسبة
تمويل مشاريع خدمية للقطاعيْن العام والمشترك	ضريبة لقاء المنفعة الحاصلة من الخدمات العامة
إعادة توزيع الثروة لتحقيق حد الكفاف	الزكاة لمن يملك النصاب
خدمات القطاع العام (الميزانية العامة)	ضريبة بناء على القدرة على الدفع

عاشراً: حدود تدخّل الدولة في الحياة الاقتصادية

تدخل الدولة في الحياة الاقتصادية يتحدّد بتحقيق المصلحة العامة وفق قوانين تصدر عن الهيئة الممثلة للمجتمع السياسي. ويخضع التدخل كذلك لجملة من العوامل المنبثقة عن حقوق المواطنين بحماية ممتلكاتهم ومصالحهم الاقتصادية من تصرف السلطة السياسية، والمبادئ الأربعة الآتية تشكل مبادئ أساسية لتوفير الحماية الاقتصادية للمواطنين.

١ ـ تجنّب المزاحمة التجارية لأنها مفسدة للنمو الاقتصادي.

٢ ـ تحقيق المصلحة العامة هي القيمة العليا الحاكمة لعلاقة الدولة بالاقتصاد.

٣ ـ تيسير التنافس التجاري ومنع الاحتكار.

٤ ـ التدخل في مستوى الأسعار يقتصر على حالات الاحتكار الطبيعي.

الدور الأساس للدولة يتمثل في تطوير السياسات العامة والقوانين التشريعية الضرورية لتحقيق أهداف السياسات الاقتصادية الأربع التي بحثناها في مطلع هذا الفصل، وهذا يعني أن تتجنب الدولة ممارسة المهام الإنتاجية والتجارية، وتترك مثل هذه النشاطات إلى القطاع الخاص، وفي حال أضعف هذا القطاع تطوير قطاع عام مع توفير قدر من الاستقلالية لتجنّب تضارب المصالح بين الحكومة والمؤسسات الإنتاجية والتجارية.

ويتحدد واجب المؤسسات الحكومية في تأمين مناخ تنافسي ومحاربة الاحتكار، وفي حال وجود حالات من الاحتكار الطبيعي، خاصة في مجال بناء الطرق وتوفير المياه والكهرباء والاتصال فإن واجب الحكومة تحديد أرباح الشركات الاحتكارية، ولعل هذه هي الحالة الوحيدة التي يمكن للحكومة تحديد الأسعار وفرض حدود عليا لأسعار السلع، ذلك أن المبدأ الأساس التي اعتمد عبر تاريخ السياسات الاقتصادية في المجتمعات الإسلامية التاريخية هو تجنب التسعير، فلم يسعّر الرسول والخلفاء من بعده، وأطلق المسألة من دون توجيه للتسعير أو منع له: «قال: غلا السعر على عهد رسول الله (ﷺ) فقال الناس: «يا رسول الله ألا تسعر لنا؟» فقال (ﷺ): «إن الله هو المسعر، إن الله هو القابض، إن الله هو الباسط، وإني والله ما

أعطيكم شيئاً ولا أمنعكموه، ولكن إنما أنا خازن أضع هذا الأمر حيث أمرت، وإني لأرجو أن ألقى الله وليس أحد يطلبني بمظلمة ظلمتها إياه في نفس ولا دم ولا مال»»[٣١].

حادي عشر: المستحقون للمال العام

قبل أن نختم حديثنا عن السياسات الاقتصادية، لا بأس في أن نعرج قليلاً على الحالات التي تبيح نقل المال العام إلى أفراد المجتمع السياسي، من المهم أن نوضح هنا أن المال العام يرمي إلى إثراء الحياة العامة، ولا يجوز استخدامه لتحقيق مصالح خاصة إلا بالقدر الذي تصطف فيه المصالح الخاصة خلف المصالح العامة وتعمل على تحقيقها، وهذا يعني أن المال العام لا يصح استخدامه لتوفير فرص العمل للمواطنين، إلا بالقدر الذي يحتاج المجتمع إلى خدماتهم لتحقيق المصلحة العامة.

يمكن إجمال المستحقين للمال العام في أصناف أربعة:

١ ـ ذوي الأسبقية الذين بسابقتهم حصل المال، كمن اكتشف ركازاً (ذهب، فضة... إلخ).

٢ ـ من يغني في جلب المنافع، كالولاة والعمال والعلماء.

٣ ـ من يبلي بلاء حسناً في دفع الضرر، الجند والعيون والناصحين.

٤ ـ ذوي الحاجات.

ذوو الأسبقية مستحقون للمال العام بمقدار مساهمة جهودهم في تنمية هذا المال، فمن أسهم في اكتشاف ثروات طبيعية، وأنفق الوقت والمال لتحصيلها مستحق لجزء من هذه الثروات، ومن أسهم في اكتشاف الثروات الطبيعية كالذهب والفضة والمنتجات النفطية مستحق لنسبة من تلك الثروة لا تزيد عن الخمس، بعد إخراج الكلفة المالية الموظّفة لتحصيل الثروات، وموظفو الخدمات العامة كذلك ـ أو العمال في المصطلح الفقهي التاريخي ـ مستحقون للمال العام بما يتناسب مع خبرتهم وجهدهم ضمن قوانين سوق

---

(٣١) المصدر نفسه، ص ٤٩.

العمل والعمالة. ويمكن منح العلماء والمبدعين والفنانين من المال العام وفق قوانين وقواعد ضابطة، كما يستحق المال العام من يسهم في تحقيق الأمن ودفع العدوان والظلم كأفراد الشرطة والجيش والمستشارين ممن يسهم في الخدمة العامة. وأخيراً، ثمة فئة أخرى مستحقّة للمال العام، وهي ذوو الحاجات ممن أقعدهم العجز أو المرض أو الموانع الطبيعية والاجتماعية عن تحصيل الرزق. وهذه الفئة الأخيرة تسحق المال العام تحقيقاً لمبدأ التكافل الاجتماعي، طبعاً بعد استنزاف المصادر الخاصة المرتبطة بحقوق الإعالة والرعاية الأسرية التي يجب التعويل عليها في المقام الأولى لتحقيق التكافل.

ثاني عشر: التكافل والسياسات الاجتماعية

تنحصر قدرة السياسات الاقتصادية في تحقيق التكافل الاجتماعي في تطوير سياسات تسمح بنقل جزء من ثروة الميسورين إلى ذوي الحاجات، ولكن السياسات الاقتصادية لا يمكنها التعاطي مع جوانب مهمة من الفروقات في الدخل والقدرة الاجتماعية والاقتصادية، بل تحتاج هذه الجوانب إلى معالجة اجتماعية تحفيزية تثقيفية، وهنا تبرز ضرورة تطوير سياسات اجتماعية، والحاجة إلى توفير الخدمات الاجتماعية.

ترتبط السياسات الاجتماعية بجملة من القضايا المرتبطة بمتطلبات التكافل الاجتماعي، لعل أهمها:

١ ـ السياسات المرتبطة بالخدمات الاجتماعية، بما في ذلك الإدارة الصحية، والضمان الاجتماعي، والتعليم، وخدمات التوظيف، والرعاية المجتمعية وإدارة الإسكان.

٢ ـ التعاطي مع المشاكل الاجتماعية، بما في ذلك الجريمة والعجز والبطالة، والصحة العقلية، وصعوبات التعلم، والشيخوخة.

٣ ـ القضايا المتعلقة بالحرمان الاجتماعي، بما في ذلك التمييز العنصري بين المواطنين بالنظر إلى اختلافاتهم العرقية والجنسية وتباين الدخل والمستوى الاجتماعي.

ويمكن للحكومات تبنّي مجموعة واسعة من الإجراءات التي يمكن اعتمادها لتحقيق التكافل، منها:

أ ـ تطوير السياسات؛ لتشجيع الشركات أو الجمعيات الخيرية على توفير الاحتياجات المعيشية والتدريبية والتوجيهية لذوي الحاجات، وهذا يتطلب المتابعة المستمرة لدراسة أثر هذه السياسات وإدخال التعديلات المطلوبة لتحقيق أهداف التكافل الاجتماعي، ويمكن لهذه السياسات أن تشمل توجيه السلوك العام لمحاربة أسباب الفقر والعوز في المجتمع، كحظر عمل الأطفال، أو إلزام الأسر بإرسال أطفالها إلى المدارس لاكتساب المعرفة والثقافة والمهارات.

ب ـ تقديم خدمات مباشرة عبر إنشاء المؤسسات العامة؛ كتوفير السكن المؤقت أو الدائم لذوي الاحتياجات، وتوفير الخدمات الصحية.

ج ـ توفير المساعدات المالية؛ لتحقيق حالة الكفاف كحد أدنى لأبناء المجتمع، وقد تشمل هذه تقديم محفزات ضريبية وغير ضريبية، تشمل تقديم منح للشركات التي تعمل على زيادة فرص العمل لفئات محرومة داخل المجتمع، أو تطبيق نظام ضرائب معاكس، يقدّم استثناءات ضريبية لذوي الدخل المحدود أو ضرائب معاكسة على شكل معونات لمن لا يحقق دخلاً كافياً فوق حدود مستويات الفقر والفاقة.

د ـ التثقيف والإقناع؛ باستخدام الدعاية والموعظة والتعليم الموجه، وغيرها من أساليب التوعية والتثقيف.

هـ ـ تحفيز مؤسسات المجتمع المدني؛ مثل المنظمات المستقلة غير الربحية لتقدم الخدمات لذوي الدخل المحدود بتوظيف مقاربات تعاونية توفر خدمات اجتماعية مثل التأمين، والخدمات المصرفية والإنتاج التجاري.

ثالث عشر: السياسات الاجتماعية والمساواة

الفروقات الاجتماعية والاقتصادية أمر جوهري في المجتمع لا يمكن إلغاؤه كلياً إلا بالعدوان على حقوق إنسانية أساسية، كما حدث خلال الحكم الشيوعي في الاتحاد السوفياتي خلال القرن الماضي. وبالتالي فالمساواة لا تعني بالضرورة إلغاء الفروقات الاقتصادية، والتي تنجم عن فروقات في المهارات والتأهيل والنشاط والطموح، المساواة التي يجب على المجتمع السعي إلى تحقيقها تتعلق بأنساق التمييز القانوني والاجتماعي، التي

تفرق بين الناس على أسس عرقية واجتماعية وجنسية وصحية.

بالإضافة إلى كونها متطلبات حقوقية والتزامات أخلاقية، فإن التعاطي مع الأسباب الاجتماعية للتفاوت الاقتصادي ينبع من ضرورة خلق علاقات تعاونية بين فئات المجتمع ومكوناته، ونبذ أسباب الكراهية والتمييز التي تؤدي عادة إلى زيادة الجريمة والأمراض النفسية والعقلية، والتي تشكل عبئاً اقتصادياً واجتماعياً على المجتمعات، وقد تؤدي إلى تمزيق نسيجها الاجتماعي.

يمكن للسياسات العامة أن تؤدي دوراً مهماً في تقليل مستوى التفاوت الاجتماعي بتصحيح التفاوت المختلق، على سبيل المثال بين النساء والرجال الذين يملكون مستوى متكافئاً من المهارات والقدرات الفنية، أو بين الطبقات الاجتماعية، والمجموعات الإثنية والعرقية، سياسات المساواة يمكن أن ترمي إلى تحقيق الغايات الآتية:

١ ـ المساواة في المعاملة بين أبناء المجتمع ورفض التحيز والتحامل أو فرض شروط خاصة تطبّق اعتباطياً بهدف التمييز غير العادل.

٢ ـ تكافؤ الفرص والحرص على وضع منظومات تنافسية عادلة في التوظيف والاستحقاق. هذا يمكن أن يكون فرصة للتنافس (في هذه الحالة هو المساواة نفسها في المعاملة)، أو فرصة للتنافس على قدم المساواة مع الآخرين (والتي قد تتطلب بعض التعويض قبل بدء المنافسة).

٣ ـ المساواة في النتيجة ترتبط بتحقيق أهداف اجتماعية محددة، لا تحقيق مساواة مطلقة. المساواة في النتائج تتعلق بتحقيق حد أدنى من الحياة الاجتماعية الضرورية لتوفير الغذاء الصحي والتأمين الصحي والقدرة على توفير شروط تربية الأطفال وتعليمهم. التدخل لتحقيق مساواة مطلقة يدخل في إطار التدخل غير العادل، وهو شكل من أشكال التحكم المركزي في المجتمع والعدوان على الحقوق السياسية والمدنية، وهذه المقاربة هي التي تبنتها المجتمعات الشيوعية فأدت إلى تغييب الحوافز وتشجيع الاتكال والكسل.

من ناحية أخرى، يمكن للسياسات الاجتماعية أن توظف لتحقيق توزيع

عادل للثروة الوطنية، من خلال إعادة التوزيع وفق المبادئ المعيارية المنبثقة من مفهوم التكافل الاجتماعي، إعادة توزيع الثروة في حدود منع قيام فروقات فاحشة في الدخل بين المواطنين يمكن تبريرها معيارياً وتحقيقها بتوظيف استراتيجيات موائمة، وبالتحديد اعتماد الاستراتيجيات الآتية:

١ ـ رفع مستوى المعيشة ووضع حد أدنى من الأجور، وتقديم مكافآت وتحفيزات لرفع الكفاءة العلمية والمهنية.

٢ ـ تخفيض مستوى الدخل العالي من خلال نظام ضرائب تصاعدية.

٣ ـ وضع قوانين عادلة للعمل لتمكين العامل من المشاركة العادلة بأرباح الإنتاج.

باختصار نقول إن نجاح السياسات العامة يتحقّق عبر تطوير منظومة معيارية تنطلق من ضمير الأفراد وثقافتهم العميقة وقناعاتهم الدينية الثابتة، وتأسيس البنى السياسية الضرورية لقيام حوار عام يسمح للمواطنين تارة ولممثليهم تارة أخرى بالبحث عن الآليات والأدوات التي تسمح بتحويل القيمة والمعيار إلى ممارسة عملية تسعى إلى حل مشكلات الناس، وتطوير حياتهم وتحقيق متطلبات الرشد السياسي الذي غاب طويلاً عن المجتمعات العربية والإسلامية.


صفحة فارغة

المراجع

١ ـ العربية

كتب

ابن إبراهيم، أبو يوسف يعقوب. **الخراج**.

ابن الأثير، عز الدين علي. **الكامل في التاريخ**. [بيروت]: دار الكتاب العربي، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م.

ابن بطوطة. **تحفة النظّار في غرائب الأمصار**. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.

ابن تيمية، تقي الدين أحمد. **مجموع الفتاوى**.

ــــــــــ. **منهاج السنة النبوية**. بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.].

ابن جبير، محمد بن أحمد. **رحلة ابن جبير المسماة تذكرة بالأخبار عن اتفاقات الأسفار، اعتبار الناسك في ذكر الآثار الكريمة والمناسك**.

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد. **المقدمة**. بيروت: دار الفكر، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م.

ابن عبد السلام، العز. **القواعد الكبرى**. [الدوحة]: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، [د. ت.].

ابن قتيبة الدينوري. **الإمامة والسياسة**.

ابن قيم الجوزية، محمد. **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية**. القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٣١٧هـ/١٨٩٩م.

أبو حامد الغزالي. **الرسالة المستنصرية**.

أبو زهرة، محمد. **بحوث في الربا**. القاهرة: دار الفكر العربي، [١٩٨٦].

إيبش، أحمد. **دفاتر شامية عتيقة: مذكرات ومرويات ونوادر من تاريخ دمشق**. [د. م.: دار قتيبة للطباعة والنشر، ٢٠١٠].

بلقزيز، عبد الإله. **الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٤.

التونسي، خير الدين. **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**.

حمود، سامي حسن أحمد. **تطوير الأعمال المصرفية بما يتفق والشريعة الإسلامية**. عمّان: مطبعة الشرق، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م.

السيرة النبوية لابن هشام. بيروت: دار المعرفة، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م.

الشاطبي، إبراهيم بن موسى. **الموافقات**.

شلبي، أحمد. **الإسلام والقضايا الاقتصادية الحديثة**.

الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم. **الملل والنحل**. بيروت: دار السرور، ١٣٦٨هـ/١٩٤٨م.

صافي، لؤي. **العقيدة والسياسة: معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية**. [هيرندن، فيرجينيا]: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦.

الطهطاوي، رفاعة رافع. **تخليص الإبريز في تلخيص باريز: الأعمال الكاملة لرفاعة الطهطاوي**.

عبد الرازق، علي. **الإسلام وأصول الحكم**. القاهرة: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٠.

عطوان، حسين. **الأمويون والخلافة**. [د. م.: مكتبة المحتسب]، ١٩٨٦.

العوا، محمد سليم. **في النظام السياسي للدولة الإسلامية**. القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٨.

القرافي، أحمد بن إدريس. **أنوار البروق في أنواع الفروق**.

الماوردي، علي بن محمد. **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**. القاهرة: دار الفكر، ١٤٠٤هـ/١٩٨٣م.

المديني، توفيق. **المجتمع المدني والدولة السياسية في الوطن العربي**. [د. م.]: اتحاد الكتّاب العرب، ١٩٩٧.

محمصاني، صبحي. **الأوضاع التشريعية في الدول العربية ماضيها وحاضرها**. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٢.

دوريات

داودي، الطيب. «تقسيم العمل، اليد الخفية والحافز الاقتصادي بين ابن خلدون وآدم سميث.» **مجلة العلوم الإنسانية** (جامعة محمد خيضر): العدد ٨، حزيران/يونيو ٢٠٠٥.

مجلة المنار: العدد ٩، ١٩٠٦.

٢ ـ الأجنبية

Books

Ebenstein, William. *Great Political Thinkers: Plato to the Present*. New York: Holt, Rinehart, and Winston, 1969.

Hammond, Robert. *The Philosophy of Alfarabi*. [n. p.]: Bibliobazzar, 2007.

Hegel, Georg W. H. *Philosophy of History*. New York: Dove Books, 1956.

Marx, Karl. *The Marx-Engels Reader*. Edited by Robert C. Tucker. 2nd ed. New York: W. W. Norton, 1978.

Rosen, Lawrence. *Anthropology of Justice: Law as Culture in Islamic Society*. Massachusetts: Cambridge University Press, 1998.

Rousseau, J. J. *The Social Control in London*. London: Penguin Books, 1988.

Shaw, Stanford J. and Ezel Kural Shaw. *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*. Cambridge: Cambridge University Press, 1976-1977. 2 vols.

المؤلف في سطور

لؤي صافي

د. لؤي صافي أستاذ العلوم السياسية وباحث متخصص في النظرية السياسية والسياسات العامة والعلاقات الدولية وحقوق الإنسان والفكر الإسلامي. وهو كذلك ناشط حقوقي وسياسي، شارك في تأسيس العديد من منظمات المجتمع المدني والمنظمات السياسية، من أهمها المجلس السوري الأمريكي (٢٠٠٥)، والمجلس الوطني السوري (٢٠١٠)، الائتلاف الوطني لقوى الثورة والمعارضة السورية (٢٠١٢). يكتب ويحاضر في قضايا الديمقراطية وحقوق الإنسان والقيادة والإسلام والغرب. وهو مؤلف لأربعة عشر كتاباً، من أهمها **العقيدة والسياسة** (المؤسسة العالمية للفكر الإسلامي، ١٩٩٦)؛ **إعمال العقل** (دار الفكر، ١٩٩٨)، **والحرية والمواطنة والإسلام السياسي** (دار المجتمع المدني والدستور والشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٢).

ساهم على مدى عقدين في الدفاع عن حقوق الجالية العربية والإسلامية في الولايات المتحدة، وله تجربة غنية في قيادة العديد من المنظمات العربية والإسلامية في الولايات المتحدة، منها المجلس السوري الأمريكي، والاتحاد الإسلامي الأمريكي، وجمعية علماء الاجتماع المسلمين، ومركز دراسة الإسلام والديمقراطية.

وهو ناشط في دعم التحول الديمقراطي في سوريا، ترأس اللجنة التحضيرية التي قامت بتأسيس المجلس الوطني السوري، وشارك في وفد المعارضة في مفاوضات جنيف عام ٢٠١٤ وكان الناطق الرسمي باسم المعارضة السورية. وانتخب عضواً في الأمانة العامة للمجلس الوطني السوري، كما انتخب عضواً للهيئة السياسية للائتلاف الوطني السوري.

بالإضافة إلى اهتماماته السياسية والفكرية، فهو متذوق للأدب والفن، ومهتم بالقصة والشعر. كتب العديد من القصائد من وحي الثورة والربيع العربي جمعها في ديوان **أوراق من الزمن القادم**.